Anıl Al-Rebholz

Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei

Intellektuelle Diskurse, oppositionelle Gruppen und Soziale Bewegungen seit 1980

[transcript] Kultur und soziale Praxis

Anıl Al-Rebholz
Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei

Kultur und soziale Praxis

Anıl Al-Rebholz (Dr. phil.) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Cornelia Goethe Centrum für Frauenstudien und die Erforschung der Geschlechterverhältnisse der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Ihre Arbeitsschwerpunkte sind Transnationalisierung, Migration und Geschlecht sowie Politische Soziologie und Wissensproduktion.

Anil Al-Rebholz

Das Ringen um die Zivilgesellschaft in der Türkei

Intellektuelle Diskurse, oppositionelle Gruppen und Soziale Bewegungen seit 1980

[transcript]

Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität zu Frankfurt am Main (eingereicht im Oktober 2008, verteidigt im Juli 2009)



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Lektorat: Anil Al-Rebholz, Dr. Bettina Höfling-Semnar
Korrektorat: Frauke Katharina Eckl
Satz: Nicole Wolf
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-1770-2
PDF-ISBN 978-3-8394-1770-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Vorwort und Danksagung | 11

Einleitung | 15
1. Problemaufriss | 15
2. Fragestellungen und Hypothesen | 18
3. Begriffliches Instrumentarium | 21
4. Feldforschung (Interviews, Methodologie und Auswertungsansatz) | 28
5. Aufbau der Arbeit | 33

I Theorien zur Zivilgesellschaft | 37
I.1 Abriss zivilgesellschaftlicher Ansätze | 38
I.2 Die Wurzeln der Zivilgesellschaft in der westeuropäischen Geschichte und die Trennung zwischen politischer, sozialer und wirtschaftlicher Sphäre | 41
I.3 Wir brauchen eine Trennung zwischen Staat und Zivilgesellschaft! Oder: Zivilgesellschaft als eine Antwort auf die Krise des Wohlfahrtsstaats im Westen | 43
I.4 Bürgerliches Kollektivbewusstsein als charakteristische Denkweise in der Zivilgesellschaft | 47
I.5 Habermas' Politische Öffentlichkeit: Diskursiver Schauplatz der Zivilgesellschaft | 49
I.6 Feministische Interventionen in Habermas' Öffentlichkeit | 53
I.7 Zivilgesellschaft und der Kampf um die Grenzen des Politischen | 60
I.8 Merkmale des normativ liberaldemokratischen Modells der Zivilgesellschaft | 65

II Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci | 69
II.1 Zivilgesellschaft, Hegemonie und Staat | 69
II.2 Kultur, Intellektuelle und soziale Transformation | 76
II.3 Zur gesellschaftlichen Position der Intellektuellen | 84
II.4 Strukturelle Phänomenologie der Intellektuellen | 86
II.4.1 Synthese der organischen Intellektuellen | 86
II.4.2 Zur Identität der Intellektuellen – Zwischen Kultur der Massen und Kultur der Regierenden | 88
II.4.3 Einbettung in der eigenen Tradition | 89

III Der Kampf der Intellektuellen um die türkische Modernisierung | 91
III.1 Einblicke in die Diskussion in der Periode nach 1980 | 91
III.2 Die Umschreibung der Modernisierungsgeschichte durch postkemalistische Intellektuelle | 95
III.2.1 Vom osmanischen Bürokraten und kemalistischen Intellektuellen (Aydın) bis zum konservativ-islamischen Intellektuellen (Münevver) und liberal-demokratischen Intellektuellen (Entellektüel) | 101
III.2.2 Die Grundlagen eines Kernkonflikts: pro-staatliche Elite vs. Traditional – Liberale | 105
III.2.3 Die Spuren des Konflikts zwischen der pro-staatlichen Elite und den Traditional-Liberalen in der Geschichte | 107

IV Zur Einbettung des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Periode nach 1980 | 111
IV.1 Zur wirtschaftlichen und politischen Situation in den 1980er-Jahren: liberale Restrukturierung | 111
IV.2 Zum sozio-kulturellen Wandel in den 1980er-Jahren | 117
IV.3 Die Wurzeln und Anhänger des Zivilgesellschaftsdiskurses | 124
IV.3.1 Der *Starker-Staat-Diskurs* | 126
IV.4 Bestandteile der Zivilgesellschaftsdiskurse | 128
IV.4.1 Differenz, unterschiedliche Identitäten, Vielstimmigkeit und Pluralismus | 131
IV.4.2 Islam und Stiftungstradition im Osmanischen Reich | 133
IV.4.3 Das Verhältnis zwischen Staat und Individuum | 135
IV.4.4 Rationalität | 136
IV.4.5 Soziale Bewegungen | 137
IV.5 Pluralismus im Zivilgesellschaftsdiskurs | 138
IV.6 Der Islam als potenzielle Quelle einer Protestkultur gegen die modernisierende Staatsideologie – die Inkorporation des Islams in das Modernisierungsprojekt der Republik Türkei | 141
IV.7 Kritik des liberal-normativen Verständnisses von Zivilgesellschaft | 151
IV.8 Kritik des post-kemalistischen liberalen Diskurses | 152

V Frauenbewegung und Zivilgesellschaft in der Türkei | 161
V.1 Die Entstehung der neuen Frauenbewegung im Zeitraum nach 1980 | 161
V.2 Die Entwicklung der feministischen Wissenschaft in der Türkei | 167
V.3 Die Auseinandersetzung des Feminismus mit den vier dominanten Ideologien: Kritik an kemalistischen, sozialistischen, islamischen und patriarchalen Frauenbildern | 170
V.3.1 Die Auseinandersetzung mit dem kemalistischen Projekt und dem türkischen Nationalismus | 170
V.3.2 Die Auseinandersetzung mit der linken Ideologie | 177
V.3.3 Die Auseinandersetzung mit dem politischen Islam | 179
V.3.4 Die Auseinandersetzung mit dem patriarchalen System | 183
V.4 Die Phase der Institutionalisierung, Diversifizierung und Pluralisierung der feministischen Bewegung | 184
V.5 Der Beitrag der feministischen Bewegung zur demokratischen Kultur und Zivilgesellschaft | 189

VI Oppositionelle Politik: Bewegungen, Organisationen und Protagonistinnen | 197
VI.1 Die türkische Frauenbewegung | 197
VI.1.1 Das Aufkommen und die Entwicklung des Zweite-Welle-Feminismus in der Türkei – Die Phase von 1975 bis zu Beginn der 1990er-Jahre | 197
VI.1.2 Themen und Dynamiken in der Bewegung des Zweite-Welle-Feminismus | 204
VI.1.3 Organisationen | 219
VI.1.4 Auswertung der Interviews: Die türkische Frauenbewegung | 234
VI.2 Die kurdische Frauenbewegung | 257
VI.2.1 Die Politisierung der kurdischen Feministinnen: Die Auseinandersetzungen mit der kurdischen Nationalbefreiungspolitik, mit dem türkischen Staat und dem „türkischen“ Feminismus: Themen und Positionen | 257
VI.2.2 Kurdische Feministinnen auf der Agenda des türkischen Feminismus | 262
VI.2.3 Organisationen | 265
VI.2.4 Auswertung der Interviews – kurdische Frauenbewegung | 268

VI.3 Die Menschenrechtsbewegung und die liberale Bewegung | 285
VI.3.1 Die Menschenrechtsbewegung | 286
VI.3.2 Die liberale Bewegung | 293

VII Begriffe und bewegungspolitische Dynamiken in der oppositionellen Politik | 303
VII.1 Staat und Zivilgesellschaft – Begriffe in der politischen Praxis | 303
VII.1.1 Kritik an der Trennung zwischen zivilgesellschaftlichem und staatlichem Bereich (Verschränkung der Zivilgesellschaft mit dem staatlichem Bereich) | 304
VII.1.2 Das Bild des omnipotenten türkischen Staates im feministischen Diskurs | 309
VII.1.3 Die öffentliche und private Sphäre – die Trennung als dominierendes Modell im feministischen Diskurs und in der feministischen Politik | 311
VII.1.4 Professionalisierung und „NGO-isierung“ der Frauenbewegung in der Türkei: Kritik des Projekt-Feminismus | 314
VII.I.5 Formen und Kulturen der oppositionellen Politik in der Türkei | 315
VII.2 Das Verhältnis zwischen Sozialen Bewegungen, NGOs und dem Staat in der Türkei | 318
VII.2.1 Zur politischen Wirksamkeit der Sozialen Bewegungen | 319
VII.2.2 Kult der Opposition: Kontinuitäten und Brüche in der Aktionskultur der oppositionellen Gruppen in der Türkei | 327
VII.2.3 Der Kontakt und Austausch mit dem Ausland – Unterstützung durch transnationale NGO-Netzwerke | 329
VII.2.4 Neue Parameter der Politik im post-nationalen Zeitraum – Das Miteinander von Konflikt und Kooperation zwischen NGOs und türkischem Staat | 332

VIII Schlussbetrachtungen: Vorschlag für ein analytisches Modell zur Transformation hegemonialer Verhältnisse nach dem Militärputsch (1980) – *die wichtigsten Merkmale* | 343
VIII.1 Internationalisierung des Staates | 344
VIII.2 Prekäre Hegemonie | 346
VIII.3 Merkmale der neuen Hegemonie | 350
VIII.3.1 Neoliberale Restrukturierung von Staat-Gesellschaft-Verhältnissen | 351
VIII.3.2 Apolitisierung | 354
VIII.3.3 Islamisierung der Gesellschaft | 355
VIII.3.4 Militarisierung | 359
VIII.3.5 Soziale Bewegungen und das Aufkommen von Identity Politics | 361
VIII.3.6 Von sozialen Bewegungen zu NGOs: Die NGO-isierung der Zivilgesellschaft in der Türkei | 369
VIII.4 Der Zivilgesellschaftsdiskurs – Konstruktion des neoliberalen Wahrheitsregimes? | 371

Bibliographie und Anhang | 379

Vorwort und Danksagung

Eine Reihe gesellschaftstheoretischer Ansätze diagnostiziert für die vergangenen Jahrzehnte der gesellschaftlichen Entwicklungen in der Türkei eine *Identitätskrise der türkischen Gesellschaft*. Derlei Ansätze basieren auf einer defizitorientierten Perspektive und analysieren die Türkei als zerrissen zwischen westlicher Zivilisation und eigener islamischer Tradition; sie stellen in Frage, dass eine Zivilgesellschaft in der Türkei existiere und werfen andererseits die Frage auf, ob in der Türkei überhaupt von einer Demokratie gesprochen werden könne, die westeuropäischen Standards genüge. Meines Erachtens bieten diese Ansätze kein adäquates Verständnis für die gesellschaftlichen Verhältnisse und deren tief greifenden Wandel, welche die türkische Gesellschaft in den vergangenen drei Dekaden durchlaufen hat. Auch andere bipolare Sichtweisen auf die Türkei, wie Militär vs. zivile Regierung, Säkularismus vs. Laizismus, modernem vs. traditionellem Leben, europäisch vs. nichteuropäisch bieten keine geeigneten Ansatzpunkte für eine zutreffende gesellschaftspolitische Analyse, welche diesen umfangreichen Wandel in den vergangenen Jahrzehnten adäquat erfasst.

Statt diesen kulturalistisch-orientalistischen Perspektiven wird in der vorliegenden Arbeit für einen hegemonietheoretischen Ansatz plädiert, der sich sowohl mit den Änderungen der Kräfteverhältnisse in den Makrostrukturen des Staats und der Politik, als auch mit dem Mikrokosmos des Fühlen, Handelns und Denkens der Akteurinnen und ihren Diskursen auseinandersetzt. Ein Blick, der sich eher auf die Veränderungen in Alltag und Politik des Alltags richtet, kann – nach der hier vertretenen Auffassung – die Keime und die Richtungen des sozialen Wandels in der Türkei nach 1980 adäquater fassen.

Die vorliegende Arbeit rückt zwei zentrale gesellschaftspolitische Entwicklungen in der Periode nach dem Militärputsch von 1980 ins Zentrum ihrer Analyse: Das Aufkommen und die Popularisierung des Zivilgesellschaftsdiskurses und das Aufkommen der neuen Sozialen Bewegungen im gleichen Zeitraum. Im ersten Teil der Arbeit wird, angelehnt an den diskursanalytischen Ansatz, der

Beitrag des post-kemalistischen liberalen Zivilgesellschaftsdiskurses zur Herstellung eines neuen, gesellschaftlich hegemonialen Konsensus im Zeitraum nach 1980 analysiert. Im zweiten Teil der Arbeit werden die politisch-diskursive Praktiken sich oppositionell verstehender sozialer Bewegungen – der türkischen und kurdischen Frauenbewegung, der liberalen Bewegung und der Menschenrechtsbewegung – bezüglich ihrer Zivilgesellschafts-Staats-Verständnisse (u.a.) untersucht.

Die vorliegende Arbeit wurde als Dissertation am Fachbereich Gesellschaftswissenschaften der Goethe-Universität Frankfurt am Main im Jahr 2008 eingereicht und im Jahr 2009 verteidigt. Sie ist das Produkt jahrelanger Arbeit, in die umfangreiche intellektuelle, institutionelle, finanzielle und emotionale Ressourcen mobilisiert worden waren. Für die erfolgreiche Durchführung meines Forschungsvorhabens gilt mein allergrößter Dank all meinen Interviewpartnerinnen, die mir ihr Vertrauen in mein Vorhaben schenkten und mit mir ihre Lebenswelt, ihr Wissen und ihre Zeit großzügig teilten. Ihr Beitrag zum Zustandekommen dieser Arbeit ist nicht zu unterschätzen.

Nach meiner englischsprachigen Sozialisation an der Bosporus-Universität in İstanbul, verdanke ich meine zweite akademische Sozialisation dem DFG geförderten Graduiertenkolleg *Öffentlichkeiten und Geschlechterverhältnisse – Dimensionen von Erfahrung* an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. An dieser Stelle möchte ich mich bei allen beteiligten Professorinnen und Stipendiatinnen dafür bedanken, dass sie mir in Deutschland eine intellektuelle Heimat ermöglichten und mir das Einleben in die akademischen Strukturen erleichterten.

Schon während meiner Magisterarbeit in der Türkei hatte ich mich mit dem Thema Intellektuelle und Wissensproduktion bzw. der Deutung intellektueller Praktiken auseinandergesetzt, hatte aber noch keine voll befriedigenden Antworten für mich finden können. Erst nach dem Kennenlernen des kritischen Ansatzes über die diskursiven und institutionellen Praktiken der Intellektuellen durch meinen Erstbetreuer, Prof. Dr. Alex Demirović, und nach dem Befolgen seiner Empfehlung „Gramsci lesen" konnte ich für mich ‚das Bild' vervollständigen. Dafür, aber auch für die stetige Betreuung und die Weiterentwicklung meiner Fragestellungen durch intensive Diskussionen bin ich ihm sehr dankbar. Meine Zweitbetreuerin, Prof. Dr. Ursula Apitzsch, gleichzeitig meine derzeitige Arbeitgeberin, der ich ein institutionelles und intellektuelles Zuhause an der Goethe-Universität verdanke, hat ebenso durch ihre Expertise über interpretative Forschungsmethoden, durch ihre umfangreiche Kenntnis über das Leben und das Werk Antonio Gramscis und durch ihr beeindruckendes analytisches Denkvermögen erheblich dazu beigetragen, dass die Arbeit ihre jetzige Form annehmen

konnte. Ich bin ihr sehr dankbar für ihr Vertrauen in mich und für ihre fortwährende Unterstützung.

Für das Korrekturlesen der Arbeit danke ich meinem Mann, Jörn Rebholz, selbst Kulturanthropologe und Türkeikenner, der nicht nur die ganze Arbeit gelesen hat, sondern mich über die ganze Zeit emotional, intellektuell und organisatorisch unterstützt hat – auch wenn wir oft nicht immer derselben Auffassung waren. Für ihre Hilfe bei der Übersetzung der Interviewpassagen aus dem Türkischen ins Deutsche danke ich Mustafa Özkul und Necla Ertem ganz herzlich. Dr. Andrea Rinnert danke ich für die Korrektur zweier Aufsätze, die ich nach dem Einreichen der Dissertation veröffentlicht habe. Frau Dr. Bettina Höfling-Semnar danke ich für ihre sorgfältige Korrektur des Manuskripts und für ihre Vorschläge, die erheblich zur Lesbarkeit des Buches beigetragen haben. Für die Endkorrektur des Manuskripts möchte ich Frau Frauke Eckl herzlich danken, die im letzten Moment bereit war, die Aufgabe zu übernehmen und diese gründlich durchgeführt hat. Ebenso gilt mein Dank Frau Nicole Wolf, die den Satz des Manuskripts kurzfristig und erstklassig durchgeführt hat.

Meinen Eltern verdanke ich ihre endlose Unterstützung sowie meine frühe, intellektuell-politische Sozialisation.

Ich widme die Arbeit all jenen Frauen, die die Kraft und Entschlossenheit finden ihren Weg zu gehen ohne den Respekt vor *anderen* Subjektivitäten zu verlieren.

Frankfurt am Main, 15. September 2012 Anıl Al-Rebholz

Einleitung

1. PROBLEMAUFRISS

Die Türkische Republik tritt in den 1980er-Jahren, parallel zu einer Phase wirtschaftlicher Restrukturierung, in eine neue Phase der Modernisierung ein. Der Militärputsch vom 12. September 1980 markiert den Beginn dieser neuen Phase, in der mit vielfältigen Maßnahmen im gesellschaftlich-politischen und im wirtschaftlichen Bereich eine reibungslose Anpassung der türkischen Wirtschaft an die Anforderungen einer sich globalisierenden Weltmarktökonomie gesichert werden sollte.[1] Die Einführung einer liberalen, freien Marktwirtschaft wurde zwar von einem ökonomischen Liberalismus begleitet, nicht aber von einem sozialen, moralischen und politischen Liberalismus. Begriffe wie *Freie Marktwirtschaft, Privatisierung, Öffnung der türkischen Wirtschaft nach außen, Begrenzung der staatlichen Rolle in der Wirtschaft* wurden zu viel zitierten Formulierungen in der öffentlichen und politischen Auseinandersetzung.

Im Zuge dieser Auseinandersetzungen wurden auch politische und soziale Ansprüche formuliert. Auf der Tagesordnung standen Diskussionen über die Fundamente der Republik sowie die Suche nach neuen Modellen und Vorschlägen. Die vorausgegangenen gesellschaftlich-politischen und wirtschaftlichen Krisen und die damit verknüpften Standpunkte, die zum Ausdruck brachten, dass neu aufsteigende Bedürfnisse des Systems durch den politisch abgesteckten

1 Nach Faruk Birtek und Binnaz Toprak hat sich die türkische Wirtschaft seit den 1980er-Jahren von einer ‚semi-peripherial position‘ zu einer ‚near-periphery position‘ bewegt. Dieses von den Autoren neu eingeführte Konzept ist wie folgt definiert: „In the model of international economic division of labor, semi-periphery has been conceptualized as an economy which is structured by its intermediate position between the developed economies of the periphery; and its politics is seen as counteractive to the political motions of the centre. Whereas by the near-periphery we mean an economy which is within the edges of capitalist center but far behind in its development compared to the more central economies of that pack. It has little exchange with the so-called peripheral economies.“ (Birtek & Toprak 1993: 210)

Rahmen der Republik nicht mehr abgedeckt werden konnten, standen damit im Zusammenhang. In diesem Sinne sind wiederum Schlagwörter wie *vielfarbige* oder *vielstimmige Gesellschaft, partizipatorische Demokratie, Pluralismus, Ausdifferenzierung der Gesellschaft, Demokratisierung* und *Toleranz* gegenüber Differenz zu häufig verwendeten Redewendungen im politischen Jargon geworden, gleichwohl bei ideologisch sehr unterschiedlichen Segmenten der Gesellschaft.

Solche Themen, die immer wieder von PolitikerInnen, AkademikerInnen und JournalistInnen diskutiert wurden, können mit Überschriften wie *Zweiter Republikanismus, Neo-Osmanismus, Diskussionen über Zivilgesellschaft, Problematisierung der offiziellen Ideologie, Nachfrage nach Demokratisierung* oder *Kritik an den kemalistischen Intellektuellen* klassifiziert werden.

In diesem Zusammenhang sind Begriffe wie *Demokratie, Bürgerschaft, Islam* (religiöse Identität*), kurdische Frage* (ethnische Identität), *das Verhältnis zwischen Staat und Individuum, Pluralität, Toleranz* und *Zivilgesellschaft* ein Teil der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität geworden. Das Konzept der *Zivilgesellschaft* hat in diesem Kontext in den 1980er- und 1990er-Jahren sowohl im akademischen als auch im gesellschaftlichen Umfeld eine breite Akzeptanz gefunden und zwar bei unterschiedlichsten Gruppen, die darüber einen gemeinsamen Ausgangspunkt gewonnen haben, um soziale Probleme zu diskutieren.

Der gemeinsame Ausgangspunkt aller oben erwähnten Diskurse ist die Feststellung der *Zersplitterung der offiziellen türkischen Ideologie* und die Betonung des *Demokratisierungspotenzials der zivilgesellschaftlichen Kräfte*, die *einem autoritären, zentralistischen türkischen Staat* entgegengesetzt werden. In diesem Kontext dreht sich die vorliegende Arbeit um die folgende zentrale Fragestellung: Wie kann die Entwicklung dieser neuen Diskurse, welche die offizielle Ideologie kritisieren, interpretiert werden? Ist sie signifikant für ein Aufkommen der *Zivilgesellschaft*, in Gang gesetzt von gesellschaftlichen Kräften, die für jenen Demokratisierungsprozess kämpfen, der von einem autoritären türkischen Staat stets verschoben wird? Folgerichtig ist es in erster Linie Ziel dieser Arbeit, diese Diskurse zu interpretieren und zu hinterfragen, worin ihre Bedeutung besteht, d.h. in welchem zeitgeschichtlichen Kontext sie einzuordnen und welchen gesellschaftlichen Gruppierungen sie zuzuordnen sind.

Ausgehend von der Beobachtung, dass das Konzept der Zivilgesellschaft, verbunden mit einer Gegen-den-Staat-Argumentation, in den 1980er- und 1990er-Jahren den semantischen Boden der gesellschaftlich-politischen Auseinandersetzungen abzugeben scheint, fokussiert diese Arbeit die Diskurspraktiken verschiedener Gruppen in der Zivilgesellschaftsdebatte. Das Forschungsvorha-

ben dreht sich dabei um die folgenden Fragen: Welche verschiedenen Konzepte von Staat werden mit welchen Modellen von Zivilgesellschaft vorgestellt bzw. ins Verhältnis gesetzt? Inwieweit konkurrieren diese Modell und Konzepte miteinander? Welche Kombination von Zivilgesellschafts- und Staatskonzeptionen erscheint im Zusammenhang mit welchen Formen des Politik-Machens, mit welchen Vorstellungen der intellektuellen Rolle und der Definitionen des intellektuellen Selbsts als möglich und wünschenswert für die sozialen Akteure? Wann wird Zivilgesellschaft, definiert als *sozialer Raum*, der vom Staat unbesetzt bleibt, als Gegensatz zum Staat gedacht?

Wenn das Auftauchen, die Verbreitung und Popularisierung des Zivilgesellschaftsbegriffs im Rahmen der Demokratisierungsdebatte der Türkei eine der grundlegenden Beobachtungen dieser Arbeit ist, so ist die zweite Beobachtung, von der das Forschungsvorhaben geleitet wird, die Transformation der Formen oppositioneller Politik in der Periode nach 1980. War die oppositionelle politische Szene in der Türkei vor 1980 von linken (marxistischen, leninistischen, maoistischen) Bewegungen dominiert, so muss nach 1980 von einer wesentlichen Schwächung der linken politischen Szene gesprochen werden; in den 1980er-Jahren begleitet vom Aufkommen Neuer Sozialer Bewegungen wie der feministischen Bewegung, der kurdisch-nationalen Befreiungsbewegung, der islamischen Bewegung und der Menschenrechtsbewegung. In den 1990er-Jahren sind das Aufkommen der liberalen Bewegung und der Umweltschutzbewegung sowie die Ausdifferenzierung der feministischen Bewegung als türkische, kurdische und islamische Frauenbewegungen zu beobachten.

In dieser Arbeit wird die politische Praxis von vier unterschiedlichen oppositionellen Gruppen – der türkischen Frauenbewegung, der kurdischen Frauenbewegung, der liberalen Bewegung und der Menschenrechtsbewegung – mit besonderem Fokus auf deren Entwicklung in den 1990er- und Anfang der 2000er-Jahre untersucht. Diese vier Gruppierungen wurden vor allem deshalb ausgewählt, weil sie in der Tradition und Kultur oppositioneller Politik in der Türkei stehen. Konkret heißt das, dass alle diese Gruppen auf die oppositionelle politische Praxis der linken Gruppen vor 1980 Bezug nehmen und ihre Systemkritik, auch wenn in transformierter Form, in den 1990er-Jahren weiterführen. Darüber hinaus setzt sich die Mehrheit ihrer ProtagonistInnen aktiv und kritisch mit den politisch-organisatorischen und diskursiven Praktiken ehemals linker Bewegungen auseinander – auch wenn sie selbst keine politische Vergangenheit in den links-politischen Bewegungen der Periode vor 1980 hatte. Daher haben alle genannten Gruppierungen, explizit oder implizit, einen Anspruch auf das Erbe der oppositionellen Politik und Gesellschaftskritik der damaligen linken Gruppierungen.

Außerdem teilen sie, zumindest zur Zeit ihrer Entstehung, Gemeinsamkeiten in ihren Diskursen. So haben folgende Vorannahmen, die in dieser Arbeit zu prüfen sind, eine entscheidende Rolle bei der Auswahl dieser Gruppen gespielt: Sowohl bei der feministischen Frauenbewegung als auch bei der liberalen Bewegung scheint die Kritik an der zentralistischen, kemalistischen Staatstradition die zentrale Achse ihrer oppositionellen politischen Praxis zu bilden. Wird innerhalb des feministischen Diskurses die geschlechtliche Subjektivierungsweise des republikanischen Modernisierungsprojekts in den Vordergrund gerückt, so etwa die Betonung des patriarchalen Charakters der türkischen Republik, so wird durch den liberalen Diskurs eher die Kritik an der zentralistischen Starker-Staat-Tradition und seiner intensiven Einmischung in die Wirtschaft zum Ausdruck gebracht. Sowohl bei den Liberalen als auch bei den Feministinnen scheint das Individuum eine Schlüsselkategorie zu sein. Während im feministischen Diskurs der Individualisierungsprozess als Voraussetzung für die Emanzipation der Frau betont wird, gelten im liberalen Diskurs durch ein verfassungsrechtliches System gesicherte und verbriefte Freiheiten und Rechte der Individuen als Minimalvoraussetzung für das Aufblühen einer Zivilgesellschaft, gerade angesichts eines mächtigen türkischen Staates.

Bildet der Diskurs über die Anerkennung von Differenz und Andersheit ein zentrales Element der feministischen Ideologie, so stellt die liberale Ideologie Raum für ethnische, religiöse und Geschlechterdifferenzen sowie Freiheiten in den Mittelpunkt ihrer Argumentation. Sind Geschlechtergerechtigkeit und Geschlechterdemokratie die Hauptsäulen des feministischen Gesellschaftsprojekts, so bilden die Betonung eines harmonischen Zusammenlebens und Toleranz gegenüber Anderen die Eckpunkte eines liberalen Gesellschaftsprojekts. Die kurdisch-feministischen Gruppen hingegen verweisen wie die Menschenrechtsbewegung auf die Unterdrückung der kurdischen Bevölkerung in der türkischen politischen Öffentlichkeit und analysieren kritische Positionen gegenüber der nationalistischen Staatsideologie und dem kemalistischen Modernisierungsprojekt.

2. FRAGESTELLUNGEN UND HYPOTHESEN

Die forschungsleitende, zentrale Fragestellung dieser Arbeit basiert auf der Annahme, dass der Militärputsch von 1980 wie kein vorheriger Staatsstreich in der Geschichte der Türkei[2] einen gesellschaftlichen Wendepunkt markiert. Der um-

2 Vor 1980 fand in den Jahren 1960 und 1971 jeweils ein Militärputsch statt. Nach 1980 fand am 28. Februar 1997 mit dem Rücktritt von Necmettin Erbakan, ein weiterer Staatstreich statt, der in der Literatur als „postmoderner Putsch" bezeichnet wird.

fangreiche, tiefgreifende Wandel betrifft nicht nur die ökonomischen, politischen und gesellschaftlichen Strukturen, sondern hat auch eine symbolische Qualität. Damit sind Wandel in kollektiven Wissenspraktiken, in den Formen des gesellschaftlichen Wissens und des Wissenstransfers (s. Demirović 1992a) gemeint. Dieser gesellschaftliche Wandel, so die Annahme dieser Arbeit, benötigt neue Diskurse, Paradigmen, Denkweisen und Ideologien, die durch die Intellektuellen in der öffentlichen Sphäre entwickelt werden. Eine der grundlegenden Beobachtungen dieser Arbeit ist, dass vor 1980 die gesellschaftlichen Probleme und Konflikte unter dem Ideologiebegriff (*links/rechts*) diskutiert wurden, aber nach dem Putsch – auch im Zusammenhang mit dem Entstehen sozialer Bewegungen – eher im Rahmen von Identitätskonflikten (Konflikten zwischen ethnischen, religiösen und kulturellen Identitäten) interpretiert werden.

Da die Diskurse Reaktionen auf gesellschaftliche Ereignisse sind, wird die Popularisierung und Verbreitung des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Periode nach 1980 mit Bezug auf den oben genannten Wandel auf der symbolischen und intellektuellen Ebene in der Türkei analysiert. So wird eine Topographie des Zivilgesellschaftsdiskurses durch die Antworten auf folgende Fragen geleistet: Wie lässt sich das Aufkommen des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Türkei verstehen? Wann ist der Begriff in der türkischen politischen Öffentlichkeit aufgetaucht? Welche verschiedenen Bedeutungen hat der Begriff mit der Zeit angenommen? Und in welchen verschiedenen Formen wurde der Begriff verwendet?

Darüber hinaus wird der Zivilgesellschaftsdiskurs auch in einen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext eingebettet. Die folgenden Fragestellungen leiten dieses Erkenntnisinteresse: Wie kann die Verbreitung des Zivilgesellschaftsdiskurses – besonders im Zeitraum der 1990er-Jahre – in den Medien, der Politik, unter akademischen oder sozialen Akteuren verstanden werden? Welche Spannungen werden durch diesen Diskurs überbrückt? Welche Konflikte werden verdeckt, welche offen gelegt? Welche Spielräume werden durch den Diskurs eröffnet, welche lässt er nicht zu? Auf welche Erinnerungen rekurriert der Diskurs (z.B. Rückgriff auf das Osmanische Reich als multikulturelle Gesellschaft oder das Millet-System)? Welche Aspekte bleiben im Verborgenen? Warum wird besonders im liberalen Diskurs der Islam als Ausdruck des Lokalen/Partikularen betont?

Einer der wichtigsten Aspekte des gesellschaftlichen Kontextes, in dem der Zivilgesellschaftsdiskurs zum dominierenden interpretativen Schema der sozialen Akteure geworden ist, ist die Entstehung der oben erwähnten Sozialen Bewegungen gleich nach dem Putsch von 1980. In diesem Zusammenhang ist auch ein Umbruch in den Formen der politischen Praxis zu beobachten, welcher als Transformation von einer auf klassenbasierter Ideologie beruhender Politik hin

zu einer Politisierung sozialer Identitäten verstanden werden kann. Um diese Hypothese prüfen zu können, und um die Spuren dieser Transformation (so sie stattgefunden hat) zurückverfolgen zu können, werden die von mir in der Feldforschung erhobenen Daten (vor allem die Interviews, die mit den RepräsentantInnen der oben genannten vier Gruppierungen durchgeführt wurden) herangezogen. Das Erkenntnisinteresse der Feldforschung wird vor allem von folgenden Fragen geleitet: Mit welchen Vorstellungen von Staat und Zivilgesellschaft argumentieren die ForschungspartnerInnen in den Interviews? Ist wirklich ein Wandel in der politischen Praxis der Befragten festzustellen? Konkret heißt das, auf der Mikroebene der Feldforschung werden die InterviewpartnerInnen nach ihrem Selbstbild (als Intellektuelle, zum politischen und sozialen Selbstverständnis) befragt. Außerdem zielen die folgenden Fragen darauf ab, den jeweiligen individuellen Politisierungsprozess und die Verläufe kennenzulernen, um darauf aufbauend in Erfahrung bringen zu können, ob eine Wandlung in diesem Prozess stattgefunden hat: Wie sind sie zu (liberalen oder kurdischen) Feministinnen geworden? Wie kommen die politischen Aktivistinnen durch ihre biographischen Erfahrungen zu ihren politischen Positionen? Darüber hinaus dienten Fragen wie: Beziehen Sie sich auf den Zivilgesellschaftsdiskurs? Wenn ja, in welcher Form? Mit welchem Staats- und Zivilgesellschaftsbegriff operieren Sie in Ihren Vereinen, bei Ihren politischen Aktivitäten? Dazu gilt es weiterführend, die politischen AktivistInnen in der öffentlichen Debatte über die Zivilgesellschaft zu kontextualisieren und, daraus ableitend, ihre Positionierung in der politischen Szene vorzunehmen.

Es kristallisieren sich zwei Haupthypothesen heraus, auf welche sich die Fragestellungen der Arbeit stützen. Davon ausgehend, dass der Militärputsch 1980 einen gesellschaftlichen Wendepunkt markierte, lautet die erste Hypothese der Arbeit, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs als ein Diskurs von Intellektuellen und ihrer Wissenspraktiken verstanden werden muss, welcher einen Beitrag zur Herstellung eines neuen komplexen Wissens-Macht-Dispositivs[3] in der Türkei während und nach dem Putsch leistet. Die zweite Hypothese besagt, dass nach dem Putsch neue Parameter der Politik entstanden sind und damit ein Umbruch, ein Wandel in der Praxis der oppositionellen politischen Praxis und politischen Kultur einherging.

Wenn die Gründung der Republik 1923 ein komplexes Wissens-Macht-Dispositiv darstellte, dessen ideologische Säule und diskursive Praktiken von

3 Für die Verwendung des Begriffs *Wissens-Macht-Dispositiv* siehe Jäger (2001). Außerdem siehe Bublitz (2001) für den Begriff *Macht-Wissens-Komplex*. Ähnlich schreibt Alex Demirović, dass: „[...] eine kollektive Lebensweise immer einen spezifischen Praxis-Wissens-Komplex darstellt." (Demirović 1992a: 153)

den post-kemalistischen AkademikerInnen und Intellektuellen in der Periode nach 1980 so intensiv kritisiert wurde, müssen auch die Bemühungen der Schaffung neuer politisch-gesellschaftlicher Grundlagen für eine neue Republik seitens der post-kemalistischen Intellektuellen als Herstellung eines neuen Wissens-Macht-Dispositivs verstanden werden. In diesem Zusammenhang signalisierte der Putsch von 1980 die Krise der gesellschaftlichen hegemonialen Kräfte und deutete daher auf eine Lösungssuche seitens der herrschenden Kräfte unter der Führung des Militärs hin.[4]

3. BEGRIFFLICHES INSTRUMENTARIUM

Das begriffliche Instrumentarium dieser Arbeit ist angelehnt an den diskursanalytischen Ansatz Foucaults, welcher die Erzeugung der gesellschaftlichen Wahrheits- und Machteffekte als Produkte der Diskurs- und Wissenspraxen konzipiert. Demnach besteht ein enges Verhältnis zwischen Diskurs, Wissen und Macht. Die Entstehung, Entwicklung und der Verlauf des Zivilgesellschaftsdiskurses und -begriffs in der Türkei werden in Beziehung gesetzt zu Machtstrukturen, die in einem bestimmten geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext vorherrschen; das Ganze muss somit als ein noch nicht abgeschlossener Prozess betrachtet werden[5]. Durch Diskurse werden gesellschaftliche Wirklichkeiten konstruiert und Wahrheitseffekte erzeugt, die wiederum Macht erzeugen:

> „Diskurse üben Macht aus, da sie Wissen transportieren, das kollektives und individuelles Bewusstsein speist. Dieses zustandekommende Wissen ist die Grundlage für individuelles und kollektives Handeln und die Gestaltung von Wirklichkeit." (Jäger 2001: 87)

Kritische Diskursanalyse beschäftigt sich mit der Frage, welches Wissen jeweils gesellschaftliche Gültigkeit erlangt und wie dieses Wissen zustande kommt (s. ebd.: 81). So bezieht sich Diskursanalyse auf Alltagswissen, das über Medien, Schule und Familie vermittelt wird, aber auch wissenschaftliches Wissen ist ein

4 Damit möchte ich natürlich nicht suggerieren, dass es zwischen Militär und anderen gesellschaftlichen Kräften eine harmonische Interessens- und Weltanschauungseinheit gegeben hätte. Was ich hier betonen möchte, ist vielmehr die Rolle des Militärs als eine soziale Gruppe, als eines nach Hegemonie strebenden politischen Akteurs in der Türkei.

5 Anlehnend an Foucault betont Bublitz, dass Diskurse historisch singuläre Ereignisse sind: „Diskursanalyse rekonstruiert aber kulturelle Formationen und Diskurse keineswegs als in sich geschlossene historische Zeit-Räume und epistemologische Strukturen, sondern in ihrer Unabgeschlossenheit als historisch singuläre Ereignisse." (Bublitz 2001: 228)

potenzielles Untersuchungsfeld für die Diskursanalyse und kann sich dieser nicht entziehen (s. ebd.). Das heißt, jenseits ihrer positivistischen Objektivitätsansprüche dienen auch gesellschaftswissenschaftliche Diskurse zur Konstruktion einer bestimmten gesellschaftlichen Wirklichkeit – wie längst Foucaults Analyse der Humanwissenschaften gezeigt hat[6] – die daher nicht außerhalb von Herrschaftsverhältnissen stehen und von politischer Bedeutung sind. Wenn in der Türkei in vier verschiedenen Feldern (dem akademischen, dem politischen, dem Feld der Medien und des Aktivismus) der Zivilgesellschaftsbegriff auftaucht und in denen durch die Bezugnahme auf den Zivilgesellschaftsdiskurs gesellschaftlich-politisches Wissen produziert wird, dann fokussiert diese Arbeit auf den in den Sozialwissenschaften geführten Diskurs um den Zivilgesellschaftsbegriff und den damit verknüpften akademischen Texten. Dafür gibt es zwei wichtige Gründe: Erstens wurde der Begriff zuerst von akademischen Intellektuellen in die öffentliche Diskussion eingeführt. Zweitens sind, auch wenn oben zwischen den verschiedenen Feldern unterschieden wurde, die Grenzen zwischen diesen durchlässig; daher kann von einer besonders intensiven Zirkulation des Diskurses in diesen Feldern gesprochen werden.

Das enge Verhältnis zwischen wissenschaftlichem und politischem Feld (Feld der konventionellen Politik, aber auch Feld der außerparlamentarischen Politik, d.h. politischer Aktivismus der Sozialen Bewegungen und der oppositionellen Gruppen) besteht aber nicht nur, weil die Grenzen zwischen diesen beiden Feldern in der Türkei durchlässig sind. Diskurse bieten auch Deutungsrahmen und -muster, mit deren Hilfe verschiedene Akteure gleichzeitig um die richtige Definition sozialer Wirklichkeit kämpfen und um die Interpretation der Realität miteinander konkurrieren; daraus folgernd wird wiederum um gültiges Wissen und eine gültige Sichtweise gekämpft. So konzentriert sich die Diskursanalyse auch auf „die Kontroversen zwischen Akteuren, in denen über die legitime Interpretation gestritten wird, und in der jeder Akteur versucht, die Position des ideologischen Gegners zu delegitimieren“ (Donati 2001:147f.).[7] Daher symboli-

---

6 Foucault beschäftigt sich in seiner Genealogie der sozialwissenschaftlichen Wissensformen und Diskurse mit dem „Anderen“ in der Moderne und den Institutionen der Moderne – wie dem Gefängnis, der Schule, dem Krankenhaus und dem Militär. Sein Ansatz ist gleichzeitig eine radikale Kritik an den Humanwissenschaften, wie diese sich seit dem 17. Jahrhundert in den westeuropäischen Ländern entwickelt haben, weil: „(d)iese haben aber auch ihrerseits zu Praktiken der Kontrolle und Regulierung beigetragen und sind insofern als „Macht-Wissen“ und „Macht-Diskurse“ zu bezeichnen.“ (Schäfer &Völter 2005: 162) D.h. durch ihre subjektivierenden und disziplinierenden Praktiken und Diskurse sind die Humanwissenschaften „[...] – passiv wie aktiv – in gesellschaftliche Machtverhältnisse verstrickt.“ (Ebd.: 163) Zu Foucaults Kritik an den Humanwissenschaften siehe Schäfer & Völter (2005: 161-165).

7 Für diesen Kampf um die legitime Sichtweise, um politische Realität zu definieren (s. Demirović 1992a:152), liefert sozialwissenschaftliches Wissen wichtige Argumen-

sieren die Diskurse auch die politische Kontroverse und Konflikte zwischen den verschiedenen Akteuren. Sie sind nicht nur Deutungskämpfe, wo jeweils um die legitime Interpretation der sozialen Realität konkurriert wird, sie haben gleichzeitig Faktizität und Materialität (s. Bublitz 2001: 226), wo Identitäten und Interessen gestiftet und konstruiert werden:

„Diskurse und Diskursformationen sind als historisch kontingente, aber (infolge ihrer Durchsetzung immer schon) hegemoniale Artikulationen von bestimmten Interessen und Bedürfnissen zu verstehen, über die Identitäten konstruiert werden." (Hirseland & Schneider 2001: 395)

Angesichts der Intensität und Verbreitung, mit der der Zivilgesellschaftsbegriff seit Mitte der 1980er- Jahre im Rahmen der Demokratisierungsdebatte die politische öffentliche Diskussion in der Türkei dominierte, hat eine kritische Analyse des Zivilgesellschaftsdiskurses hohe Relevanz für das Verständnis des umfangreichen strukturellen Wandels, den der türkische Staat und die türkische Gesellschaft seit Anfang der 1980er-Jahre durchmachten. Da durch diese Diskurse Identitäten hergestellt, Interessen artikuliert und Trennlinien zwischen den Positionen gezogen, ja überhaupt dadurch erst die Positionierungen ermöglicht werden können, kann durch die Analyse des Zivilgesellschaftsdiskurses eine Landkarte der verschiedenen politischen Positionen entlang der gesellschaftlichen Konfliktlinien und Kämpfe hergestellt werden und die Interessen der miteinander konkurrierenden politischen Akteure interpretiert und aufgedeckt werden. Darin liegt auch die politische Bedeutung der Diskursanalyse, nämlich durch die Infragestellung vermeintlich selbstverständlichen Wissens:

„Diskursanalyse rekonstruiert nicht nur die materialisierende (Macht-)Wirkung von Diskursen, sondern beraubt herkömmlichen Wisseneinheiten ihre scheinbare Evidenz; darin besteht ihr spezifischer theoriepolitischer Einsatz. Sie verkoppelt Konstruktion, Rekonstruktion und Dekonstruktion zu einem kritischen Verfahren, das die kulturellen Selbstverständlichkeiten von ihrer Historizität her in Frage stellt." (Bublitz 2001: 227)

In diesem Zusammenhang ist die Diskursanalyse zu einem wesentlichen Grad von der Sprach-, Text- oder Inhaltsanalyse zu unterscheiden. Hier werden außer Diskursen auch „[…] die aus Diskursen folgenden Machteffekte und -praktiken

te und Argumentationsstrategien. Auf dieses enge Verhältnis zwischen wissenschaftlichem Feld und politisch-öffentlicher Diskussion wird später bei der Erläuterung der Wissens- und Diskurspraxen von Intellektuellen, anlehnend an Alex Demirovićs Ansatz, eingegangen. Hier genügt es, auf dieses enge Verhältnis – zumindest für den türkischen Kontext – aufmerksam zu machen.

in die Analyse miteinbezogen“ (ebd.: 251). Auch deshalb erfordert Diskursanalyse, sich nicht nur auf einen einzelnen Diskurs als Forschungsgegenstand zu fokussieren, sondern „[…] diesen in seine historischen und politischen, in Gegendiskursen oder anderen Diskursformationen aufscheinenden Kontexte zu setzen“ (Hirseland & Schneider 2001: 395). Auch in dieser Arbeit wird der Zivilgesellschaftsdiskurs nicht nur als einzelner Diskurs betrachtet, sondern im Zusammenhang mit den oben erwähnten „begleitenden“ oder „verwandten“ Diskursen, welche im Rahmen der Demokratisierungsdebatte erscheinen, analysiert. Darüber hinaus wird der Zivilgesellschaftsdiskurs weder als in sich geschlossener Sprachakt oder Textstück behandelt, sondern als nach Hegemonie strebende Wissenspraxis in einem gesellschaftlich-historischen Kontext eingebettet. So wird neben den diskursiven Bestandteilen des Diskurses selbst auch eine kritische Analyse des wirtschaftlichen, kulturellen, politischen und sozialen Wandels, der in der gleichen Periode stattgefunden hat, geliefert.

Im oben benannten engen Verhältnis zwischen *Diskurs – Wissen – Macht* spielen die Intellektuellen als soziale Akteure eine Hauptrolle. Auch in dieser Arbeit bilden, neben dem Zivilgesellschaftsbegriff, Begriffe wie *intellektuelle Praxis* und die *Rolle der Intellektuellen* – sowohl als Träger des Modernisierungsdiskurses im geschichtlichen Kontext als auch als Träger des heutigen Zivilgesellschafts- und Demokratisierungsdiskurses in der Türkei – die zentralen analytischen Werkzeuge. Ein praxisorientierter theoretischer Ansatz der intellektuellen Tätigkeit wird von Alex Demirovićs Analyse über die diskursiven und institutionellen Praktiken von Intellektuellen geliefert. Demnach ist das Wissen für die sozialen Akteure: „[…] ein entscheidender und integraler Faktor ihrer gesellschaftlichen Praxis und […] des kollektiven Lebens“ (Demirović 1992a: 149). Die Intellektuellen formieren diesen Wissensproduktionsprozess, indem sie die von ihnen beobachteten Tendenzen in der Gesellschaft ausarbeiten, indem sie sie durch die Begriffsdiskussionen bestärken; sie schaffen kollektiv verbindliche, objektive Gedankenformen:

> „Die diskursiven Praktiken von Intellektuellen sind also von entscheidender Bedeutung für die gesellschaftliche Entwicklung, insofern sie bestimmte Tendenzen ausmachen, sie verstärken, befestigen und zu einer stabilen kollektiven Lebensweise verallgemeinern.“ (Ebd. 152)

Dabei unterstreicht Demirović, wie in diesem Prozess die intellektuelle Tätigkeit in interner Konkurrenz unter den Intellektuellen stattfindet und wie diese um den sozialen Geltungsbereich der von ihnen entwickelten Begrifflichkeiten und Sichtweisen kämpfen, damit diese sich als kollektive Lebensweisen etablieren

(s. ebd.). Der Kampf der Intellektuellen um die Geltungsbereiche ihrer Begrifflichkeiten und Denkweisen findet in der Öffentlichkeit statt. In Anlehnung an Habermas bildet Öffentlichkeit, so Demirović, einen vermittelnden Bereich zwischen dem wissenschaftlichen Feld und dem der Politik (s. Demirović 1992b: 52f.). Bezogen auf den politischen Charakter der intellektuellen Tätigkeit, den „Rationalitäts- und Wahrheitsanspruch, den der Intellektuelle in der Öffentlichkeit vorträgt" (ebd.: 53), betont er, dass in dieser Tätigkeit „ein Moment von Herrschaft und sogar ein Keim der Klassenbildung stecke" (ebd.). Die Diskurs- und Wissenspraxen der Intellektuellen in der Öffentlichkeit sind also nicht herrschaftsfrei. In diesem Zusammenhang problematisiert Demirović das Verhältnis von *Wissenschaft – Intellektuellen – Politik*, zumal die Intellektuellen selbst nicht einfach neutrale Mittler, sondern „die Geburtshelfer einer politischen Öffentlichkeit" (ebd.: 54) sind. Die Erkenntnis, dass die öffentlichen Wissens- und Diskurspraxen von Intellektuellen nicht herrschaftsfrei sind, ist auch eine der Hauptprämissen, die das Erkenntnisinteresse dieser Arbeit leiten.

Neben dem diskursanalytischen Ansatz und den Diskurs- und Wissenspraxen von Intellektuellen bilden zivilgesellschaftliche Theorien die dritte Säule des analytischen Instrumentariums, mit dem diese Arbeit operiert. Dabei ist der Zivilgesellschaftsbegriff ein theoretisches Instrumentarium, gleichzeitig aber selbst Gegenstand einer kritischen Analyse. Bei den herkömmlichen Zivilgesellschaftsansätzen, die in im Kapitel I „Theorien zur Zivilgesellschaft" vorgestellt werden, steht Zivilgesellschaft für eine Sphäre der gesellschaftlichen Kräfte mit zugeschriebenem Demokratisierungspotenzial, unabhängig von Staat und Freier Marktwirtschaft. Dieses normative Modell der Zivilgesellschaft, das von liberalen Theorien vertreten wird, fällt zusammen mit der Periode, in der die Krise des Wohlfahrtsstaats seit den 1970er-Jahren in den westeuropäischen Ländern erfahren wird. Charakterisiert von der *Staat versus Gesellschaft-Dichotomie* ist das normative Modell auch analytisch wenig brauchbar, da es wenig Einsichten über die *Staat-Gesellschaft-Verhältnisse* und deren Dynamik anbietet. Stattdessen wird in dieser Arbeit Antonio Gramscis Ansatz für das Verständnis des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft in der Türkei fruchtbar gemacht. Die von ihm entwickelten Begriffe und Konzepte wie *Integraler Staat* (= Politische Gesellschaft plus Zivilgesellschaft), *Hegemonie, historischer Machtblock*, die *Rolle der Intellektuellen bei der Herstellung von Hegemonie, Alltagsverständnis, Kultur* und *Ideologie* ermöglichen facettenreiche Einblicke in das Verhältnis von Staat und Gesellschaft und ordnen dieses in einen geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext ein.

Hegemonie ist dabei der Schlüsselbegriff für das Verstehen der Dynamiken der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse in Gramscis Ansatz. Die Verständnisweisen

von Hegemonie werden im Kapitel über Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci ausgeführt. In seinen Arbeiten wird der Begriff in zweierlei Sinn verwendet: Auf der einen Bedeutungsebene wird Hegemonie im Sinne einer Brücke, einer Machtbalance zwischen der Zivilgesellschaft und dem Staat, verstanden. Die zweite Verwendungsweise bezieht sich auf Hegemonie als Erzeugung einer dominanten Weltanschauung und die Prozesse ihrer Durchsetzung und Verallgemeinerung in der Gesellschaft. Während die erste sich auf den Machtkampf der verschiedenen sozialen Gruppen, die in der Gesellschaft existieren, konzentriert und von daher für die Frage, wie und welche gesellschaftlichen Kräfte in einer Gesellschaft führend werden einen Erklärungsansatz liefert, gibt die zweite Verwendungsweise eine Antwort auf die Frage, wie Hegemonie zur Aufrechterhaltung einer existierenden gesellschaftlichen Ordnung beiträgt. Somit werden bei der ersten Verwendungsweise eher die dynamischen Prozesse der gesellschaftlichen Konflikte und Widersprüche betont, während bei der zweiten die Frage im Vordergrund steht, wie Konflikte und Widersprüche überdeckt werden, um ein einheitliches Gesellschaftsbild zu erschaffen. Deutet die erste Verwendungsweise auf einen sozialen Wandel hin, beschäftigt sich die zweite mit der existierenden sozialen Situation.

Der Hegemonieanspruch der miteinander konkurrierenden, kämpfenden gesellschaftlichen Kräfte zielt auf den Staat, während der Ort, an dem die gesellschaftlichen Konflikte ausgetragen und ausgehandelt werden, die Zivilgesellschaft ist. Somit ist die Sphäre der Zivilgesellschaft eine der konfliktuierenden gesellschaftlichen Kräfte und beinhaltet von daher sowohl hegemoniale wie auch gegenhegemoniale Kräfte. Auf diesen widersprüchlichen Charakter von Zivilgesellschaft macht Demirović aufmerksam, indem er das oben genannte, normative liberale Modell der Zivilgesellschaft, welches die zivilgesellschaftliche Sphäre und die Sphäre der demokratischen gesellschaftlichen Kräfte für deckungsgleich hält, kritisiert:

„Der Rückgriff auf Gramsci kann zeigen, dass der Begriff der Zivilgesellschaft keineswegs selbstverständlich nur mit Demokratie, sondern ebenso sehr mit Klassenherrschaft verbunden ist, dass die Zivilgesellschaft also mindestens eine widersprüchliche Konstellation von sozialen Kräften anzeigt." (Demirović 1997a: 149)

Sich auf die zweite Bedeutung der Hegemonie – wie von Gramsci entwickelt – beziehend, zeigt Demirović darüber hinaus, wie die Zivilgesellschaft zur Aufrechterhaltung der existierenden, gesellschaftlichen Herrschaftsstrukturen dienen kann:

„Zivilgesellschaft ist einerseits herrschaftskritisch, insofern sie sich einer herrschenden Partei und Staatsapparaten durch die Eigeninitiative von Staatsbürgern entgegensetzt; andererseits nimmt sie aber auch selbst Macht in Anspruch, insofern sie durch die politischen Techniken der Konspiration, der untergründigen Öffentlichkeitsarbeit und Meinungsbildung versucht, die politische Herrschaft zu untergraben, die öffentliche Diskussion nicht zulässt." (Demirović 1997b: 178)

Die widersprüchliche Konstellation der Zivilgesellschaft bedeutet, dass nicht jede gesellschaftliche Gruppe die Weltanschauung der herrschenden Gruppe teilt. Das heißt, dass es Gruppen innerhalb der Zivilgesellschaft gibt, die möglicherweise über ein eigenes gegenhegemoniales Gesellschaftsprojekt verfügen, etwa aufbauend auf ein anderes Erfahrungsreservoir, auf eine andere Geschichte, damit eine andere Denk- und Lebensweise, die mit der herrschenden Weltsicht konkurrieren. Diskursanalytisch heißt das, dass ein vorhandenes Dispositiv bedroht wird und existierende diskursive Praxen in Frage gestellt werden, wie von Sigfried Jäger im Folgenden beschrieben:

„Es tritt ein Notstand auf, ein vorhandenes Dispositiv wird prekär. Aufgrund dessen entsteht Handlungsbedarf und der Sozius oder die hegemonialen Kräfte, die damit konfrontiert sind, sammeln die Elemente zusammen, die sie bekommen können, um diesen Notstand zu begegnen, also Reden, Menschen, Messer, Kanonen, Institutionen etc. um die entstandenen Lecks – den Notstand wieder abzudichten." (Jäger 2001:91)

Für die Türkei bedeutete dies immer mehr die In-Fragestellung der offiziellen republikanischen Ideologie und die Kritik an der zentralistischen Staatstradition seitens der oppositionellen Bewegungen nach dem Putsch von 1980. Die Krise der Hegemonie wurde von alternativen Gesellschaftsprojekten und der Systemkritik der gegenhegemonialen Gruppen begleitet. So gewinnen die folgenden Fragen für das Verstehen der gegenhegemonialen politischen Szene in der Türkei an Bedeutung: Welche Gruppen sind vom hegemonialen Zentrum eingeschlossen und welche wiederum ausgeschlossen? Welche Gruppen waren es, die am effektivsten und am stärksten ihre Kritik und Einwände gegen die neue hegemoniale gesellschaftliche Ordnung, die mit dem Militärputsch vom 1980 und der darauf folgenden Regierungen versucht wurde herzustellen, formulierten? So kommen wir zu einer der wichtigsten Fragestellungen dieser Arbeit: Worin besteht die gegenhegemoniale Praxis der oppositionellen politischen Bewegungen, die in der Periode nach dem Putsch zum ersten Mal in der türkischen Gesellschaft erschienen sind?

4. FELDFORSCHUNG (INTERVIEWS, METHODOLOGIE UND AUSWERTUNGSANSATZ)

Die Feldforschung beruht auf insgesamt vier Forschungsaufenthalten, die zwischen den Jahren 2001 und 2006 durchgeführt wurden. Dabei wurden Literaturrecherchen in verschiedenen Bibliotheken Istanbuls (Bibliothek der Bosporus-Universität; Wissens- und Informationszentrum für Frauen) durchgeführt, und in verschiedenen Non-Governmental-Organizations (NGOs) und Vereinen der oben genannten Gruppierungen wurden mittels Teilnehmender Beobachtung und Interviews empirische Daten erhoben. So wurden in İstanbul und Diyarbakır mit Mitgliedern und Autorinnen der feministischen Frauenzeitschrift Pazartesi, des Vereins zur Unterstützung weiblicher Kandidatinnen (*KA-DER*), des Menschenrechtsvereins (*İHD*), der Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts (*Liberal Düşünce Topluluğu*), der Frauenakademie (*Amargi*) und des Regenbogen-Frauenvereins (*Gökkuşağı*) insgesamt siebzehn themenbezogene, offene, durch biographisches Wissen unterstützte Interviews durchgeführt. Außerdem besuchte ich im Jahre 2006 im Rahmen einer Delegationsreise mit der Non-Profit-Organisation IPPNW verschiedene kurdische Zivilgesellschaftsorganisationen (Menschenrechtsvereine, Frauenzentren, Migrantenvereine und Gewerkschaften) in vier großen Städten (Mardin, Urfa, Diyarbakır, Antep) der kurdischen Region und konnte mir vor Ort einen eigenen Eindruck verschaffen.

Vor der Datenerhebungsphase, abgesehen von der inhaltlichen Vorbereitung auf die Feldforschung, bildeten die Arbeiten zum Symbolischen Interaktionismus und zur Forschungsethik die methodologische Vorbereitung auf das Feld. Nach diesen Ansätzen ist Wissensproduktion als Produkt des Interaktionsprozesses zwischen den Interviewpartnerinnen und der Forscherin zu verstehen; im Gegensatz zu konventionell positivistischen Forschungsansätzen, die ihren „Untersuchungsgegenstand" als statisches Objekt sehen, konstruiert dieser Ansatz die Beforschten als Subjekte und die Interviewsituation als eine Dialogsituation (Dialogischer Interview-Ansatz aus der Kulturanthropologie). So wird die Forschung als Interaktionsprozess zwischen zwei Akteurinnen mit je eigenem Interesse betrachtet.

An dieser Stelle möchte ich meine Überlegungen bezüglich der Auswahl der geeigneten Datenerhebungsmethode, der Anwendung dieser Methode im Feld und der Reflektion über die eigene Identität und Rolle als Forscherin in der Interviewsituation konkreter darstellen. Um eine möglichst vielfältige und reiche Erhebung der Daten zu sichern, habe ich in der Feldforschung eine Kombination verschiedener Methoden verwendet, welche in der Literatur als *methodologische Triangulation* bezeichnet wird (s. Flick 1995: 250). Demnach, abgesehen von

der Erhebung der Interviews, konnte ich durch mehrfache Besuche in den Vereinen die Tätigkeit und die alltäglichen Abläufe im Vereinsleben und die Praxis der Mitglieder als teilnehmende Beobachterin zur Kenntnis nehmen und notieren (s. Flick 1995: 157-167). Außerdem war ich sensibilisiert, die Interviewsituation als eine soziale Interaktion zwischen Forscherin und Forschungspartnerinnen wahrzunehmen und zu begreifen, bei der verschiedene Lebenswelten durch Kommunikation ausgetauscht werden (s. Schwandt 1994: 124). Diese Einsicht diente dazu, die Beweggründe, Motivationen und Begründungen, welche die Interviewpartnerinnen mir gegenüber in der Interviewsituation formulierten, um ihren Politisierungsprozesse nachvollziehbar zu machen, zu verstehen (vgl. Denzin 1992:20).

Auch die Interviews wurden nach der methodologischen Triangulation konzipiert, d.h. zusätzlich zu den themenbezogenen Fragestellungen wurden Fragen gestellt, die möglicherweise einen narrativen Teil erzeugen konnten. Dies zielte darauf ab, über die biographischen Prozesse den Verlauf der einzelnen individuellen Politisierungsprozesse erfassen zu können. Hier unterscheidet sich mein Forschungsansatz graduell auch von dem der Bewegungsforschung, trotz der nicht zu übersehenden Schnittstellen, die im Schlusskapitel dieser Arbeit deutlich werden. Auf die weitestgehende Vernachlässigung der biographischen Methoden in der Bewegungsforschung wird von Ingrid Miethe und Silke Roth hingewiesen (s. Miethe & Roth 2005: 103): Denn bisher herrschte eine Übereinstimmung im Bewegungsforschungsansatz darüber, dass „bei der Untersuchung sozialer Bewegungen der Untersuchungsgegenstand ein kollektiver Akteur und nicht einzelne Bewegungsaktivist(innen) sind“ (ebd.: 105). Die Integration biographischen Wissens in die Interviews, die von mir mit den ProtagonistInnen der feministischen, liberalen und der Menschenrechtsbewegungen durchgeführt wurden, war mir besonders wichtig, da ich den *prozesshaften Charakter des Entstehens politischen Bewusstseins* erfassen wollte. So zeigen die oben genannten Autorinnen die Notwendigkeit und die Relevanz, einen Ansatz zu entwickeln, der die Bewegungsforschung und die Biographieforschung miteinander verbindet (s. ebd.: 115). Demnach ist die Anwendung der biographischen Methode in der Bewegungsforschung dort besonders relevant, wo danach gefragt wird, welches Politikverständnis dem Handeln der Akteure zugrunde liegt (s. ebd.: 113). Ein Aspekt, der in dieser Arbeit einen sehr hohen Stellenwert innehat.[8]

Zugang zu den Interviewpartnerinnen gewann ich durch die persönliche Kontaktaufnahme bei öffentlichen Veranstaltungen oder durch die Besuche bei

8 Für weitere Anknüpfungspunkte zwischen der Bewegungsforschung und der Biographieforschung und über die Einsichten, die die Biographieforschung in die Bewegungsforschung einbringen könnte, s. Miethe und Roth (2005).

den Vereinen und Organisationen während ihrer politischen Arbeit. Entsprechend des Forschungsinteresses und der Fragestellungen der Arbeit sind die Forschungspartnerinnen nach bestimmten Kriterien ausgewählt worden. Es wurde darauf geachtet, dass alle Interviewpartnerinnen während des Militärputsches von 1980 mindestens siebzehn Jahre alt oder älter gewesen sind. Dies ist wichtig, weil eine der Forschungsfragen darauf abzielt, nicht nur die heutige intellektuelle Identität zu thematisieren, sondern auch den Spuren eines möglichen Umbruchs im individuellen, politischen Sozialisationsprozess nach dem Putsch zu verfolgen. Dabei ist auch die Frage wichtig, ob und wie sich ein Zusammenhang zwischen großen gesellschaftlich-strukturellen Änderungen und den Änderungen der Definitionen des politischen Selbsts der Akteurinnen darstellen lässt. Außerdem genießen alle Forschungspartnerinnen einen Bekanntheitsgrad in der Öffentlichkeit, da sie zur Elite einer diskursiven Gemeinschaft, zu Repräsentanten einer Bewegung, eines Vereins oder politischen Gruppe gehören. Daraus folgt als weiteres Auswahlkriterium, dass die Gesprächspartnerinnen durch Bücher oder Zeitschriftenartikel ihre Meinungen in der Öffentlichkeit äußern und daher zur Produktion des gesellschaftspolitischen Wissens in der Türkei beitragen. Darüber hinaus sind sie alle zur Interviewzeit in Frauen- oder zivilgesellschaftlichen Organisationen aktiv tätig gewesen oder haben intensive Kontakte zu ihnen unterhalten.

Die Interviewfragen decken ein breites Spektrum an Themen ab, d.h. sie reichen von Fragen nach dem Selbstbild der Interviewten (politische/soziale/intellektuelle Identität) und dem individuellen Politisierungsprozess bis hin zu Darstellungen über das Engagement in den jeweiligen Organisationen und welche Bedeutung diesem Engagement beigemessen wird. Darüber hinaus geben die themenbezogenen Fragen nach aktuellen gesellschaftlichen Problemen und Konflikten wichtige Hinweise über die Auffassungen der Interviewpartnerinnen. So gelingt es zum einen, auf einer abstrakteren Ebene den Bezug der Interviewten zu Themen wie *Pluralismus, Differenz, Identität, Solidarität, Toleranz, Staat und Zivilgesellschaft* sowie *gesellschaftliches Zusammenleben* herauszuarbeiten und so die Akteure in einem politischen Feld zu platzieren, und zum anderen herauszufinden, welche Position sie im öffentlichen Diskursraum besetzen, welche Sinnkonstruktionen vorliegen und mit welchen Begriffen operiert wird. Von siebzehn durchgeführten Interviews sind neun vollständig nach dem Ansatz des *Thematischen Kodierens* ausgewertet worden.

Nach einer intensiven Auseinandersetzung mit verschiedenen Auswertungsansätzen wie dem Theoretischen Kodieren, der Qualitativen Inhaltsanalyse, der Objektiven Hermeneutik, der Konversationsanalyse oder narrativen Analysen

schien mir der Auswertungsansatz des Thematischen Kodierens[9] für die Forschungsproblematik und für die Bewertung des erhobenen Interviewmaterials am besten geeignet zu sein. Thematisches Kodieren ist ein Textinterpretationsverfahren, das vor allem geeignet ist, die verschiedenen Perspektiven unterschiedlicher Gruppen auf ein Phänomen zu untersuchen. Hier liegt die Annahme zugrunde, dass „in unterschiedlichen sozialen Welten bzw. sozialen Gruppen differierende Sichtweisen anzutreffen sind" (Flick 2000: 206). So wird die Vergleichbarkeit von Interviews durch die Vorgabe von Themen gewährleistet, während gleichzeitig für die jeweiligen individuellen Sichtweisen Offenheit gesichert werden soll (s. ebd.). Eine kurze Beschreibung der Person in Hinblick auf die Fragestellung (hier: Alter, Beruf, politische Tätigkeit) bildet die erste Stufe des Thematischen Kodierens. Nach einem Entwurf einer thematischen Struktur werden alle Fälle nach dieser Struktur analysiert. So dient die entwickelte thematische Struktur „dem Fall- und Gruppenvergleich, d.h. Herausarbeitung von Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen den verschiedenen Untersuchungsgruppen" (ebd.: 209). Der nächste Schritt des Verfahrens, die Verallgemeinerung, basiert auf Fall- und Gruppenvergleichen und zielt auf Theorieentwicklung ab (s. ebd.: 211).

So wurde jedes Interview zunächst nach seinen thematischen Einheiten gegliedert. Danach wurden alle neun Interviews nach folgenden vier Kategorien, die sich aus dem Interviewmaterial ergaben, strukturiert und ausgewertet:

9 Ich muss an dieser Stelle meinen Forschungsansatz vom biographischen Forschungsansatz abgrenzen, zumal dieser im deutschsprachigen Raum heute eine etablierte Forschungstradition mit systematisierten und aufwendigen Interpretationsverfahren darstellt. Dennoch muss hier angemerkt werden, dass die weitverbreitete Wahrnehmung, der biographische Forschungsansatz habe eine Tradition im deutschsprachigen Raum, in der Literatur in Frage gestellt wird. So zeigen Ursula Apitzsch und Lena Inowlocki, indem sie auf die transatlantischen und intrakontinentalen Quellen der Biographieforschung aufmerksam machen, dass der Ansatz mit nordamerikanischen interpretativen Soziologietraditionen wie dem Pragmatismus, dem symbolischen Interaktionismus, der Ethnomethodologie, der Konversationsanalyse, der Soziolinguistik und der Grounded Theory enge Affinitäten hat (s. Apitzsch &Inowlocki 2000). In diesem Zusammenhang sei hier auf den wertvollen argumentativen Beitrag über die Relevanz des Begriffs *Biographie* in der sozialwissenschaftlichen Forschung und die Entwicklung der Biographieforschung in Deutschland von Ursula Apitzsch (s. Apitzsch 2003) verwiesen. Die in den Interviews erhobenen biographischen Daten über meine Forschungspartnerinnen dienten ausschließlich dazu, Einblicke in die politischen Sozialisierungsprozesse der einzelnen Fälle zu ermöglichen. Zur Anwendung der biographischen Methode, um Sozialisationsprozesse zu erfassen, besonders in Bezug auf die Frage, wie das politische Subjekt zustande kommt, siehe Andrews (2000). Als weiteres Beispiel, wie der biographische Forschungsansatz als Teil einer reflexiven Soziologie bei der Untersuchung der Biographien der akademischen Intellektuellen verwendet wird, siehe Berger (2000).

- *Individueller Politisierungsprozess* (Wie wird über diesen Prozess gesprochen, wird er als ein Wandel erzählt, gibt es einen Bruch in diesem Wandlungsprozess, wird darüber gesprochen?)
- *Definition von Politik-Machen* (Was heißt für sie politisch aktiv zu sein, welche Rolle spielt das in ihrem Leben?)
- *Positionierung in politischen Raum* (Definition davon in der Opposition zu sein, revolutionäres Subjekt zu sein)
- *Begrifflichkeit in Bezug auf Zivilgesellschaft respektive Staat* (Mit welchen Begriffspaaren operieren sie)

Auch wenn diese neun Interviews im Auswertungskapitel als einzelne Fälle dargestellt werden, um Einblicke in den biographisch spezifischen Politisierungsprozess, in einzelne Erzählstrategien und die narrative Konstruktion des politischen Selbsts zu ermöglichen, wäre es falsch sie als einzelne Fälle zu sehen, da sie alle zu bestimmten Milieus, einer bestimmten politischen Kultur, einer bestimmten Sozialisation und einer bestimmten Generation ebenso wie zu einer bestimmten Organisation und letztendlich zu einer bestimmten Bewegung gehören. Die Frage lautet dann: Wie ist es möglich, von den Analysen der einzelnen Fälle auf die dazugehörige Organisation, dann die entsprechende Bewegung und letztlich die Entstehung einer politischen Kultur/Praxis zu schließen, also zu verallgemeinern? Auf diese Frage wird mein theoretischer Ansatz eingehen. Tatsächlich werden nach dem diskursanalytischen Ansatz und dem Ansatz über Diskurs- und Wissenspraktiken von Intellektuellen die Interviewpartnerinnen als Mitglieder einer diskursiven Gemeinschaft[10] konzipiert, und von daher sind ihre öffentlichen Äußerungen, Meinungen und Positionierungen repräsentativ für politische Kontroversen und können als Teil der kollektiven gesellschaftspolitischen Wissensproduktion betrachtet werden.

10 In dieser Hinsicht liefert der Ansatz von Schäfer und Völter, der zwischen Foucaults Diskurstheorie und dem Biographieforschungsansatz eine Brücke schlägt, wertvolle Einsichten, die ein mögliches Zusammendenken beider Ansätze erlaubt. So wird von den Autorinnen betont, dass „[...] ein Autobiograph sich nicht allein auf der Basis seiner subjektiven Gewordenheit bzw. aufgrund von sozialen Zwängen so und so verhält, selbstverständigt oder darstellt, sondern dass er dabei auch Diskursen unterliegt" (Schäfer &Völter 2005: 178). Dies gilt besonders für die von mir interviewten Protagonistinnen, die der diskursive Elite der jeweils beforschten Bewegung zugehörig sind. Für weitere wertvolle Hinweise über die wechselseitige Befruchtung der Foucauldischen Diskursanalyse und dem Biographieforschungsansatz siehe Schäfer & Völter (2005).

5. AUFBAU DER ARBEIT

In Kapitel I „Theorien zur Zivilgesellschaft“ wird ein Überblick zu wesentlichen Aspekten der sozialwissenschaftlich geprägten Debatte um den Zivilgesellschaftsbegriff gegeben. In einem selektiven Überblick über die verschiedenen Auffassungen und Klassifizierungsweisen von zivilgesellschaftlichen Ansätzen wird auf John A. Hall, John Keane, Erward Shils, Jürgen Habermas, Charles Taylor und Neera Chandhoke näher eingegangen; auf verschiedene Aspekte wie die Entwicklung der Zivilgesellschaft in der Europäischen Geschichte, die Trennung der gesellschaftlichen, staatlichen und ökonomischen Sphären, die Entwicklung des bürgerlichen kollektiven Bewusstseins als Voraussetzung einer Zivilgesellschaft oder die öffentliche Sphäre zwischen ziviler und politischer Gesellschaft. Um eine kritische Perspektive dieser zentralen Ansätze zu ermöglichen, werden die ergänzenden Ansätze aus der feministischen Literatur, vor allem die Ansätze von Nancy Fraser und Iris Young, und von Partha Chatterjee und Alex Demirović herangezogen. Dieses Überblickskapitel soll dem Zweck dienen, die verschiedenen Aspekte des Begriffs Zivilgesellschaft, wie er in der türkischen akademischen Welt diskutiert wird, in einen größeren Rahmen sozialwissenschaftlicher Ansätze einzuordnen.

Im Gegensatz zu herkömmlichen Theorien, denen ein dichotomes Modell Zivilgesellschaft-versus-Staat zugrunde liegen, ermöglicht Antonio Gramscis Ansatz, sowohl den widersprüchlichen und ambivalenten Charakter der Zivilgesellschaft als auch die Komplexität und die Widersprüchlichkeit der Verhältnisse zwischen Zivilgesellschaft und Staat zu erfassen und zwar in einem geschichtlichen und gesellschaftlichen Kontext. Davon ausgehend, dass bei Gramscis Ansatz ein analytisch brauchbarer Zivilgesellschaftsbegriff entwickelt wird, bilden seine Begrifflichkeiten die hauptanalytischen Werkzeuge dieser Arbeit. So wird in Kapitel II „Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci“ auf Begriffe wie Intellektuelle, Hegemonie, Zivilgesellschaft und Staat eingegangen. Sie sollen dabei helfen, das diskursive Engagement der akademischen Intellektuellen in der Zivilgesellschaftsdebatte und die Transformation der oppositionellen politischen Praxis in der Türkei zu verstehen – dies gemeinsam mit von Gramsci entwickelten Aspekten der intellektuellen Tätigkeit, etwa wie Herstellung und Aufrechterhaltung des hegemonialen Konsenses funktionieren.

Im Kapitel III „Der Kampf der Intellektuellen um die türkische Modernisierung“ und Kapitel IV „Zur Einbettung des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Periode nach 1980“ werden das Auftauchen, die Entwicklung und die Verbreitung des Zivilgesellschaftsbegriffs im türkischen akademischen und politischen Diskurs mit einem Fokus auf die Periode nach 1980 behandelt. Ziel dieser Kapitel

ist es, den Zivilgesellschaftsdiskurs in einen geschichtlichen Kontext einzubetten – in Bezug auf die Modernisierungsbemühungen seitens der Intellektuellen und der staatlichen Elite vom Osmanischen Reich bis in die Frühjahre der Jungen Republik, in Bezug auf die Entwicklung des Verhältnisses der Sozialwissenschaften zum türkischen Staat und in Bezug auf die kulturelle, ökonomische und politische Transformation der Gesellschaft nach 1980. Dabei wird eine dekonstruktive Analyse verschiedener Bestandteile des Zivilgesellschaftsdiskurses, wie er von den akademischen Intellektuellen in der Öffentlichkeit geführt wird, erstellt.

Der zweite Teil der Arbeit, der die politische Praxis der ausgewählten oppositionellen Gruppen fokussiert, beginnt mit Kapitel V „Frauenbewegung und Zivilgesellschaft in der Türkei". Dieser Teil wird von der Hauptfragestellung geleitet, ob auf der Ebene der politischen Praxis auf den Zivilgesellschaftsbegriff der akademischen Intellektuellen Bezug genommen wird, wenn ja wie und ob die politischen Aktivistinnen eigene Zivilgesellschaft – Staat – Begrifflichkeiten entwerfen und ihre Handlungen darin begründen. Das fünfte Kapitel leistet somit einen analytischen Beitrag über die Positionierungen und Themen, die in den akademischen feministischen Texten von Beginn der 1980er- bis in die 2000er-Jahre diskutiert wurden. Feminismus kann als Ideologie, als politisch-soziale Bewegung, als Herrschaftskritik und als Wissenschaftstheorie verstanden werden. Das fünfte Kapitel richtet den Blickwinkel auf Feminismus als feministische Ideologie und als feministische Wissenschaft, wie er in den sozialwissenschaftlichen Texten der feministischen Akademikerinnen in der Türkei zu finden ist.[11] Dabei bilden die Positionierungsbemühungen des akademischen Feminismus im politischen Feld gegenüber den vier anderen Ideologien (türkischer Nationalismus, linke Ideologie, politischer Islam und patriarchaler Charakter sowie Praktiken des türkischen Staates), die die öffentliche Sphäre der Türkei dominieren, den Schwerpunkt dieses Kapitels.

Im Kapitel VI „Oppositionelle Politik: Bewegungen, Organisationen und ProtagonistInnen" werden die Interviews und das graue Material, das in der Feldforschung erhoben wurde, ausgewertet. Hier werden die Interviews zunächst den einzelnen Bewegungen und Vereinen zugeordnet, um eine intensive Auseinandersetzung mit der jeweiligen individuellen Geschichte und Politisierungserfahrung der Forschungspartnerinnen und ihrer Tätigkeitsbereiche in den jeweili-

11 Das ist darin begründet, dass der Feminismus als Ideologie und Gesellschaftsanalyse Mitte bis Ende der 1970er-Jahre vor allem von sozialwissenschaftlichen Akademikerinnen in die türkische Öffentlichkeit eingeführt wurde. Darüber hinaus, zumindest in der ersten Dekade der Bewegung (1980-1990), behält er seinen elitären Charakter als Ideologie eines sehr engen Kreises gut ausgebildeter, der Mittelschicht zugehöriger berufstätiger Akademikerinnen und Elitefrauen bei.

gen Vereinen zu ermöglichen. In der Darstellung der einzelnen Interviews wurde darauf geachtet, dass die Stimme der jeweiligen Protagonistin im Vordergrund steht und ihre Sinnwelt zur Sprache kommt. Strukturiert wurden sie anhand der oben genannten ersten drei thematischen Kategorien (Individueller Politisierungsprozess, Definition von Politik-Machen und Ihre Positionierung im politischen Raum).

Im Kapitel VII „Begriffe und bewegungspolitische Dynamiken in der oppositionellen Politik“ werden alle Interviews nach den Staat-Zivilgesellschafts-Begrifflichkeiten, die in den einzelnen Interviews verwendet werden, analysiert und ein fallübergreifender Vergleich der vier beforschten Gruppen geleistet. Danach werden alle vier erforschten Bewegungen, ausgehend von den Ergebnissen der Feldforschung, erneut aufgenommen und bezüglich ihrer Wirksamkeit und Stoßkraft in der politischen Öffentlichkeit analysiert und die Ergebnisse der Feldforschung auf allgemeiner Ebene erneut dargestellt. Dabei werden die von der Hauptfragestellung der Arbeit nicht antizipierten bewegungspolitischen Aspekte und Dynamiken, die offensichtlich für die Protagonistinnen und für das Feld von hoher Relevanz sind, wie Transnationalität, Diskurs und Kultur der oppositionellen Politik und Interaktion mit anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen und dem Staat ausgewertet, die wiederum neue Forschungsfragen aufwerfen.

In Kapitel VIII „Schlussbetrachtungen: Vorschlag für ein analytisches Modell zur Transformation hegemonialer Verhältnisse nach dem Militärputsch (1980) in der Türkei – *die wichtigsten Merkmale*“ wird ein Erklärungsansatz für die Transformation der Staat – Gesellschaft – Verhältnisse, die seit 1980 in der Türkei stattgefunden haben, anlehnend an einen diskursanalytisch informierten Gramscianischen Hegemonie-Ansatz[12] entwickelt. Hierbei wird die Periode seit Beginn der 1980er- bis zur Mitte der 2000er-Jahre fokussiert.

12 Hier soll angemerkt werden, dass die Ansätze, welche Foucaults Diskurstheorie und Gramscis Hegemonieansatz verknüpfen, zunehmen. Auch im deutschsprachigen Raum sind solche Versuche zu registrieren. Martin Nonhoffs Arbeit bildet ein Beispiel dafür. Unterscheidend zwischen den drei Attributen, die Hegemonie annehmen kann – *politisch, diskursiv, Vorherrschaft* – schlägt er vor, Hegemonie als *diskursives Phänomen* zu begreifen und betont: „Es geht erstens nicht primär um die Vorherrschaft von Individuen oder Gruppen; vielmehr ist mit Hegemonie das Vorherrschen bestimmter Artikulationsmuster oder diskursiver Formationen-Formierungen, also bestimmter Konstellationen sozialen Sinns, gemeint.“ (Nonhoff 2006: 137) Außerdem siehe für einen Überblick der Rezeption der hegemonietheoretischen Ansätze, angeregt durch die Elaborierung Chantal Mouffes und Ernesto Laclaus von Diskurstheorie und Gramscis Hegemonieansatz im deutschsprachigen Raum, Nonhoff (2007: 7-23).

I Theorien zur Zivilgesellschaft

Warum der Zivilgesellschaftsbegriff in der Türkei so populär geworden ist, scheint erklärungsbedürftig. Die Vermutung, dass dies mit einem Paradigmenwechsel in der akademischen Welt und der Organisationsweise akademischer und intellektueller Tätigkeit, aber auch mit den politischen Vorstellungen und Aspirationen der Elite – insbesondere in Ländern außerhalb der westlichen Hemisphäre – zusammenhängt, ist nicht von der Hand zu weisen. Trotz seiner breiten Rezeption bleibt der Begriff ein westeuropäischer bzw. nordamerikanischer Begriff. Darüber hinaus hat er sogar in diesen Ländern keine greifbaren, evidenten Wurzeln. John A. Hall stellt fest:

„Civil society has weak sociological roots, that its establishment everywhere is by no means inevitable. Putting matters in this way is in effect to keep analysis separate from hope, to conceptualise social processes in their own terms rather than in those of mere political desire." (Hall 1995: 3)

Trotz aller Bemühungen um einen empirisch oder analytisch brauchbaren Zivilgesellschaftsbegriff kann dieser seine normative Aufladung nicht abstreifen. Dies hängt zum Teil mit der ahistorischen Betrachtung in akademischen Texten zusammen. Dennoch darf der Zusammenhang zwischen seiner beachtlichen Popularität und dem Neoliberalismus nicht vernachlässigt werden. Nera Chandhoke schreibt:

„[…] the return of civil society to political vocabularies has in part been the result of neoliberal projects such as privatization, de-nationalization, deregulation and de-statization which seek to roll back the state." (Chandhoke 1995: 10)

Jedoch stützt sich die Verwendungsweise des Begriffs im türkischen akademischen und politischen Diskurs weitgehend auf die oben genannte, ahistorische

und wenig analytische Auffassung des Begriffs. Ich werde deshalb im Folgenden, auch wenn es sich dabei nicht um eine lückenlose Darstellung sondern eher um eine Klassifizierung und Zuspitzung einzelner Ansätze handelt, zunächst auf die Hauptstränge dieses Diskurses, die der westeuropäischen liberalen Tradition zuzuordnen sind, eingehen. Durch das Heranziehen feministischer, postkolonialer und kritischer Ansätze werde ich selbst eine kritische Perspektive auf die benannten Herangehensweisen entwickeln.

I.1 ABRISS ZIVILGESELLSCHAFTLICHER ANSÄTZE

In der Literatur zum Thema *Zivilgesellschaft* finden sich nicht nur unterschiedliche Ansätze und Definitionen, sondern auch verschiedene Klassifizierungen, welche diese unterschiedlichen Fassungen des Zivilgesellschaftsbegriffs einordnen. Christopher Bryant (1992) unterscheidet insgesamt vier Arten zivilgesellschaftlicher Theorien:

- Klassische Zivilgesellschaftstheorien
- Schottische Zivilgesellschaftstheorien
- Hegelianisch-marxistische Zivilgesellschaftstheorien
- Soziologische Zivilgesellschaftstheorien

In der klassischen Version wurde keine Unterscheidung zwischen *Zivilgesellschaft* und *politischer Gesellschaft* vorgenommen. Bryant führt als Beispiel römische Autoren und Aristoteles an. Diese Gesellschaften mit ihrem zivilisierten gesellschaftlichen Leben und entsprechender Regierungsformen wurden in Bezug auf das politische System mit den barbarischen Gesellschaften kontrastiert. Mit der schottischen Aufklärung tritt zum ersten Mal die Unterscheidung zwischen *Staat und Zivilgesellschaft* auf. Mit dieser Unterscheidung gewinnt der Begriff der *Zivilität* besondere Bedeutung:

„For Ferguson, Hutcheson, Smith, Millar, Hume and others, civil society refers to a civilized or polished society in contrast to a rude, barbarous or savage society. [...] Civility for Scots has to do with manners, education and cultivation which enjoin respect for sensibilities of others." (Bryant 1992: 105)

Unter die hegelianisch-marxistischen Zivilgesellschaftstheorien fasst Bryant drei unterschiedliche Modelle, nämlich die von Hegel, Marx und Gramsci, zusammen. Als soziologische Version benennt Bryant Tocquevilles Ansatz von ameri-

kanischer Demokratie als vergesellschaftetem Leben. Hier tritt eine strenge Unterscheidung zwischen dem Staat und dem gesellschaftlichen Leben ein:

„[…] he distinguishes between the state, or more often government, and civil life. The state or government includes assemblies, ministries, courts, police and armed forces. Civil life refers to the public life of citizens, i.e. their life outside of the household." (Ebd.: 109)

Auch Keanes Zugang zum Zivilgesellschaftsbegriff fällt für Bryant unter die soziologischen Versionen. Neben diesen vier Ansätzen erwähnt er auch das Habermas'sche *Konzept der Öffentlichkeit*, das er beschreibt als „[…] a space between civil society and the public authority of state and court which emerged at different times from the mid 17th century onward in England, France and Germany. (Ebd.: 111)

Ein Schlüsselwerk in der Zivilgesellschaftsdiskussion stellt John Keanes *Civil Society And The State* aus dem Jahre 1988 dar. Der Band versammelt Aufsätze von Norbert Elias bis Alberto Melucci, von Carole Pateman bis Noberto Bobbio und Claus Offe. Basierend auf diesen Beiträgen, klassifiziert Keane drei verschiedene Diskussionsstränge:

- analytische Ansätze
- politisch-kalkulierende Ansätze
- normative Dimension

Keane verteidigt die Notwendigkeit einer Trennung zwischen Staat und Zivilgesellschaft. Dennoch ist nicht immer klar, ob er eine rein analytische oder tatsächliche Trennung vertritt – dies zeigt sich auch in seiner Klassifizierung. Nach Keane sind zu den analytischen Ansätzen jene zu zählen, die Institutionen und die Akteure in der Gesellschaft identifizieren und die komplexen Interaktionen zwischen diesen untersuchen. Diese Ansätze sind analytisch, weil:

„Their immediate aim is not to form normative judgements or to recommend courses of political action. Rather, they aim to develop an explanatory understanding of complex socio-political realities." (Keane 1988: 14)

Zu diesen Ansätzen zählen sowohl historische Arbeiten, welche die Entstehung des Staates und der Gesellschaft in Europa und im Zivilisationsprozess untersuchen als auch die Habermas'sche Trennung zwischen Lebenswelt und System, was Keane als Re-Interpretation der Modernisierung auf der Makroebene bezeichnet. Zu den politisch-kalkulierenden Ansätzen zählt Keane ausschließlich

Gramscis Ansatz. In diesem Ansatz sei die Trennung zwischen Zivilgesellschaft und Staat nur wichtig, um ein politisches Ziel zu erreichen:

„[…] the dichotomy between civil society and the state serves as a criterion to establish what must be done (and what must not be done) in order to reach a goal whose desirability is taken for granted. […] the state- society distinction is developed mainly with an eye to the (potential) political gains of oppositional social movements or power groups against their (potential) opponent- or conversely, to the stabilization of political power against (potential) challenges from movements or power groups operating within civil society itself.“ (Ebd.: 21f.)

Keane bezeichnet Gramscis Zivilgesellschaftstheorie als opportunistisch und verweist auf totalitäre Konsequenzen. Als Beispiel für normative Ansätze nennt Keane Agnes Hellers *Formal Democracy Model*. In diesem Ansatz sei die Trennung zwischen Zivilgesellschaft und Staat deshalb wichtig, weil sie die *Conditio sine qua non* für die Demokratie beinhalte. *Normativer, politischer* und *institutioneller* Pluralismus seien die Bedingungen für ein solches Modell. Die Trennung zwischen Zivilgesellschaft und dem Staat habe, so Keane, zwei ergänzende normative Funktionen: „[...] to warn of the undesirable or unworkable consequences of practical attempts to annual the separation of the state and civil society“ und „[…] to highlight the need for (greater) pluralism in the distribution of social and political power“ (ebd.: 28). Die erste Funktion bezeichnet Keane als *precautionary*, die zweite als *advocacy function* (ebd.).

Nach einer Durchsicht der gegenwärtigen Zivilgesellschaftsliteratur sind meines Erachtens sechs verschiedene Ansätze zu unterscheiden, die hier als Arbeitsergebnis benannt werden:

1. In einem Ansatz steht das *Individuum* als analytische Kategorie im Zentrum der Debatte. Bei diesem Ansatz stehen individuelle Rechte im Mittelpunkt und es werden Fragen zur Anerkennung und Identität thematisiert. Wir finden Versionen dieses Ansatzes vor allem in den klassischen Arbeiten zur Politischen Philosophie, bei Vertragstheoretikern wie John Locke, Thomas Hobbes, Montesquieu, Tocqueville, aber auch Charles Taylor.
2. Ein zweiter Ansatz legt das Hauptaugenmerk auf *Vereine und Organisationen*. Bei diesen Ansätzen werden vor allem Gesetze, Aktivitäten und die Regelung der Interaktionen diskutiert – die Ansätze von Iris Marion Young und auch von Michael Walzer wären hier beispielhaft zu benennen.

3. Die *öffentliche Sphäre* steht im Zentrum eines dritten Ansatzes. In diesem Zusammenhang wird *Öffentlichkeit* als intermediäre, vermittelnde Sphäre zwischen der Zivilgesellschaft und dem Staat definiert und neben Themen wie Medien, Kommunikation, Publizität, diskursive Konstruktion der Identitäten und Artikulation der Bedürfnisse in der öffentlichen Sphäre bearbeitet. Hier wären der Ansatz von Jürgen Habermas und feministische Ansätze über Öffentlichkeit – von Carole Pateman bis Jean Cohen und Nancy Fraser – zu nennen.
4. Der *Gesellschaftsbegriff* steht im Zentrum des vierten Ansatzes: Demokratisierung, Ökonomie und Fragen des Wohlfahrtsstaats werden in diesem Umfeld bevorzugt diskutiert. Dazu zählt der Ansatz von John Keane und auch derjenige von Jürgen Habermas.
5. Im Fokus des fünften Ansatzes stehen vor allem *Soziale Bewegungen* und ihre Demokratisierungsrolle als AkteurInnen der Zivilgesellschaft. Ein Autor, der beispielhaft für diesen Ansatz zu nennen wäre, ist Alberto Melucci.
6. *Das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft* steht im Mittelpunkt des sechsten Ansatzes, zu dem Antonio Gramscis Ansatz und die Arbeiten von Neera Chandhoke zu zählen sind. Im Umfeld dieses Ansatzes wird sich meine eigene Herangehensweise für die hier vorliegende Arbeit bewegen.

I.2 Die Wurzeln der Zivilgesellschaft in der westeuropäischen Geschichte und die Trennung zwischen politischer, sozialer und wirtschaftlicher Sphäre

John Hall erkennt, dass Zivilgesellschaft das Produkt einer einmaligen Konstellation der Machtverteilung in der europäischen Geschichte gewesen ist und die Wiederholung oder gar die Universalisierung dieses Phänomens irgendwo anders auf der Welt sehr unwahrscheinlich sei. Im Vergleich zu China, islamisch geprägten Ländern und dem byzantinischen Reich stellt er fest, dass das Christentum immer ein Machtzentrum, unabhängig vom politischen Zentrum, gewesen sei. Nach Hall führte die prekäre Machtbalance zwischen Kirche, dem Adel und dem städtischen Bürgertum im mittelalterlichen Europa – wo keine dieser Mächte in der Lage war, eine Dominanz über die je anderen herzustellen – notwendigerweise zu einer intensiven Interaktion zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft. Einer ähnlichen Entwicklung begegne man auch nicht in Osteuropa, wie er betont:

„Central and Eastern European History took a turn away from social diversity in the fifteenth and sixteenth centuries, as nobles and kings allied against towns and independent peasantries. In north-west Europe, by contrast states remained rule bound even during absolutist rule in the seventeenth and eighteenth centuries.“ (Hall 1995: 5)

Es waren diese multipolaren Machtstrukturen, die nach Hall zu einer der wichtigsten Normen in der Zivilgesellschaft führten, nämlich zu *Toleranz* und dem *Leben mit Differenz*. Andere Elemente, die neben *Machtbalance* und *Toleranz* zur Entstehung einer Zivilgesellschaft beigetragen haben, sind etwa der *moderne Roman*, der *Individualismus*, die *Mode*, erste Anzeichen einer *Konsumgesellschaft* sowie *verfeinerte Verhaltensmuster* (s. ebd.: 7). Halls These ermöglicht uns neue Erkenntnisse, indem er die Besonderheit der westeuropäischen Entwicklungen in der Geschichte hervorhebt.

Eine andere Arbeit, welche die Zivilgesellschaft im Kontext der westeuropäischen Sozialgeschichte und im Rahmen der westeuropäischen Tradition der politischen Ideengeschichte einbettet und die unterscheidenden Merkmale ihrer Entwicklung herausarbeitet, ist die von Charles Taylor. Er identifiziert fünf Merkmale, die speziell in der europäischen Geschichte für die Trennung des Staates und der Zivilgesellschaft bedeutsam gewesen sind. Bevor ich aber zu diesen fünf Merkmalen übergehe, möchte ich noch auf zwei grundlegende Auffassungen von Taylors Zivilgesellschaftsverständnis hinweisen: zum einen, auf Taylors Klarstellung, dass zweifelsohne die Idee einer Zivilgesellschaft zur westeuropäischen Ideentradition gehört und nur im Rahmen des lateinischen Christentums verstanden werden kann (s. Taylor 1990: 100). Zum anderen, dass Taylors Verortung der Zivilgesellschaftsentwicklung in Westeuropa in enger Verbindung zu seiner Überzeugung steht, dass Staat und Zivilgesellschaft voneinander unterschieden und getrennt betrachtet werden müssen. Taylors strenge Zuordnung der Zivilgesellschaft zur westeuropäischen politischen Ideentradition – und seine Schlussfolgerung, dass das Konzept auch nur im Rahmen des lateinischen Christentums verstanden werden könne – wird von der indischen Politikwissenschaftlerin Partha Chatterje kritisiert. In ihrem Aufsatz kommt sie zu dem Schluss – auch wenn sie Taylor nicht des Eurozentrismus’ beschuldigen möchte – dass der Zivilgesellschaftsbegriff dorthin verbracht werden muss, wo er hingehört, nämlich in den Provinzialismus der europäischen Sozialphilosophie (s. Chatterjee 1990: 120).[1]

1 In ihrem bemerkenswerten Beitrag fordert Chatterjee Taylors Zivilgesellschaftsansatz heraus, indem sie zeigt, dass zwei miteinander konkurrierende, widersprüchliche Narrative – das der Gemeinschaft und das des Kapitals – dem europäischen Zivilgesellschaftsverständnis zugrunde liegen. Unter Heranziehung der Ansätze von Marx, Foucault und Benedict Anderson stellt Chatterjee aus einem poskolonialem Blickwin-

Die fünf Merkmale, die nach Taylor die westeuropäischen Zivilgesellschaften auszeichnen sind folgende: Zum einen wurde *Gesellschaft* in Westeuropa schon in mittelalterlichen Zeiten als nicht identisch mit ihrer politischen Organisation behandelt. Die Idee, dass die Gesellschaft nicht auf ihre politische Organisation reduzierbar sei, wird nach Taylor später auch die Wurzeln der westlichen liberalen Ideologie bilden (s. Taylor 1990: 102). Als zweites Merkmal hebt Taylor hervor, dass die Idee der Unabhängigkeit der Kirche eine wichtige Rolle spielte und die westlich-christliche Welt, mit ihren zwei Quellen der Autorität, in ihrer Essenz bifokal ist. Der dritte Punkt sei die Entwicklung der Subjektrechte im Zusammenhang mit dem existierenden Feudalsystem in Westeuropa. Als vierte Entwicklung, die zum heutigen Verständnis der Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und Staat in Westeuropa geführt habe, bezeichnet Taylor die Entstehung der unabhängigen freien Städte in Europa: hier geht es um die dualistische, politische Struktur der mittelalterlichen Gesellschaften (s. ebd.: 103).

Von elementarer Bedeutung für das Verständnis der Entstehung einer Zivilgesellschaft im europäischen Kontext – oder überhaupt als ihre Voraussetzung – ist für Charles Taylor und John Hall die Trennung zwischen wirtschaftlichen, staatlichen und gesellschaftlichen Sphären; die im Übrigen in den Arbeiten aller klassischen Autoren zu finden sind. Diese Trennung zwischen sozialen, politischen und ökonomischen Sphären bildet die Grundannahme, auf welche im folgenden Teil näher eingegangen wird.

I.3 WIR BRAUCHEN EINE TRENNUNG ZWISCHEN STAAT UND ZIVILGESELLSCHAFT! ODER: ZIVILGESELLSCHAFT ALS EINE ANTWORT AUF DIE KRISE DES WOHLFAHRTSSTAATS IM WESTEN

Eines jener Werke, in denen die Wiederbelebung des Begriffs der *Zivilgesellschaft* nach einem Jahrhundert der Vergessenheit in Westeuropa festgestellt wird, ist das von Keane (1988). In der Literatur wird der Begriff der Zivilgesellschaft oft im Gegensatz zum Staat verwendet, aber in vielen Fällen wird der Staat überhaupt nicht erwähnt. Im diesen Sinne ist Keane eine Ausnahme, weil er von Beginn an die Frage anders stellt. Sein Anliegen ist nicht, die Wiederbe-

kel den universalistischen Anspruch der westeuropäischen Sozialgeschichte, verkörpert in Taylors Zivilgesellschaftsansatz, in Frage. Darüber hinaus zeigt sie, dass die Entwicklungen, die mit der Verbreitung des Kapitalismus und der Entstehung des Nationalstaats einhergehen, mehr Einsichten über Sozialgeschichte bieten als eine Konzeptualisierung über eine Staats-Zivilgesellschafts-Opposition (s. Chatterjee 1990).

lebung des Begriffs zu erklären, sondern zu zeigen, dass die Trennung zwischen Staat und Zivilgesellschaft beibehalten werden müsse (s. Keane 1988: 25). Dafür benennt er drei Gründe:

„Three types of development in Western Europe – the restructuring of capitalist economy, the embittered political controversies surrounding the Keynesisan welfare state, and the growth of social movements – [...] suggest *prima facie* that the state-civil society distinction remains relevant in the western half of Europe." (Keane 1988: 7)

Seine Behandlung der Dichotomie Staat – Zivilgesellschaft bleibt eine Ausnahme. Während für normativ aufgeladene Theorien die Zivilgesellschaft ein Korrektiv gegenüber undemokratischen Praxen eines Staates mit totalitären Tendenzen bedeutet, sieht Keane die Zivilgesellschaft als ergänzend für einen Post-Wohlfahrtsstaat. Die definitionsgebende Kontur einer Zivilgesellschaft beschreibt er wie folgt:

Die erste Funktion, welche die Zivilgesellschaft erfüllen soll, kann als *Flexibilität* bezeichnet werden. In der Krise des Wohlfahrtsstaats, so Keane, müssen die Fehlfunktionen des kapitalistischen Staates vom Haushalt (zum zivilgesellschaftlichen Bereich gehörend) ausbalanciert werden. Konkret schlägt Keane vor, das wohlfahrtstaatliche Arbeitsprinzip, nach dem jeder erwachsene Mann einer Erwerbstätigkeit nachgeht, abzuändern. Die Folge wäre ein Reduktion der Arbeitszeit und eine Wiederverteilung in der Zivilgesellschaft.

Das zweite Kriterium, das eine Zivilgesellschaft verwirklichen soll, kann als leistungsfähige *Selbstständigkeit* benannt werden (vgl. Keane 1988). Keane schildert die politischen Einwände von Neokonservativen gegen das sozialdemokratische Programm des Keynesischen Wohlfahrtsstaats:

„During the past two decades its (social democratic programme; AAR) political effects have become evident. Among the most important are the decay of social solidarity, an increased level of scepticism about bureaucracy, professionalism and expertise, and a noticeable decline in the legitimacy of the ideals of socialism with which social democratic programmes were strongly identified." (Ebd.: 9)

Keane kontrastiert das politische Programm der Neo-Konservativen mit den Ansätzen von Pierre Rosanvallon, Karl Hinrichs, Claus Offe und Helmut Wiesenthal. Sie argumentieren weder für eine Staatsintervention im Markt noch für eine Zurückhaltung des Staates. Nach Keane schließen sich die Sichtweisen der Sozialdemokraten und der Neokonservativen nicht aus, sondern ergänzen sich viel-

mehr: In ihren Schlussfolgerungen, so Keane, nähern sich die Argumentationen von Rosanvallon, Hinrichs, Offe und Wiesenthal einander an. So schlägt Rosanvallon – für eine Verstärkung der Zivilgesellschaft, unter der Garantie des Staates – die Verdichtung sozialer Netzwerke vor, damit diese ihre Aufgaben besser erfüllen können, etwa die Befriedigung sozialer Bedürfnisse und gegenseitige Unterstützung und Austausch:

„[…] a key political task of the contemporary period is to bring into being a state-guaranteed civil society of greater density and to develop its scope for defining and satisfying social needs through networks of mutual support and exchange, instead of externalizing these needs and abandoning their satisfaction to the twin poles of market or state.“ (Ebd.: 11)

Um es kurz zu fassen: Jene Dienste, die zuvor durch den Staat geleistet wurden, sollen durch das Netz der Zivilgesellschaft getragen werden. In diesem neuen Programm wird an eine reduzierte Staatsintervention, einen neuen Kompromiss zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern und eine Verbreiterung der demokratischen Solidäritätsformen in der Zivilgesellschaft appelliert (s. ebd.).

Der dritte Aspekt kann als *Differenzierung/Pluralität* bezeichnet werden. Sich auf Meluccis Aufsatz stützend, unterscheidet Keane zwischen den sozialen Bewegungen in Osteuropa mit politischen Erwartungen und Ansprüchen an das politische System und sozialen Bewegungen in Westeuropa, die sich auf die Mikrobereiche des sozialen Lebens beschränken (s. ebd. 12f.)

Dieser unpolitische Charakter der sozialen Bewegungen in den westeuropäischen Gesellschaften führt für Keane zu einer radikalen Trennung der Zivilgesellschaft vom Staat und der Pluralisierung von Machtverhältnissen innerhalb der Zivilgesellschaft. In dieser Vorstellung wird die Zivilgesellschaft als *Bereich der noch nicht entdeckten sozialen Kräfte und Ressourcen, der Solidarität, der gegenseitigen Unterstützung und Kompromisse* (vor dem Staat) gesehen.

Wenn Keanes Ansatz als Versuch interpretiert werden kann, zu beweisen, warum angesichts der wirtschaftlichen Krise des Wohlfahrtsstaats die Trennung zwischen Zivilgesellschaft und dem Staat aufrechterhalten werden soll, muss Charles Taylors Ansatz als Versuch verstanden werden, aus dem normativen Blickwinkel der westeuropäischen politischen Ideentradition die nützlichen Aspekte an der Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und Staat aufzuzeigen. Deshalb ist es wichtig, auf Taylors Ansatz einzugehen, weil er beispielhaft dafür ist, wie die Zivilgesellschaft-Staat-Opposition und deren normative Begründung verteidigt werden kann und – nicht weniger wichtig – wie diese Trennung zur

Behauptung und Legitimation der Werte der westlich-liberalen Demokratien dienen kann.

Zwei Beweggründe leiten Taylors Interesse an der Konzeptualisierung der Zivilgesellschaft-Staat-Unterscheidung, aus deren Blickwinkel seine Ausführungen auch betrachtet werden müssen. Taylor identifiziert zwei Strömungen der europäischen politischen Philosophie, welche in der Gestaltwerdung heutiger Zivilgesellschaftsauffassung westlich-liberaler, demokratischer Gesellschaften einflussreich waren. Ausgehend von John Lockes Ansatz benennt er die erste Strömung als *L-Strömung*, die für ein liberales Verständnis von Zivilgesellschaft steht. Die zweite Strömung bezeichnet er als *M-Strömung* – wobei M für Montesquieu, für die republikanische Tradition steht (s. Taylor 1990: 107).

Bei der liberalen Auffassung von Zivilgesellschaft herrscht ein Gesellschaftsverständnis unabhängig vom politischen Zentrum (von der politischen Autorität) vor. Hier wird die Ökonomie als eine der wichtigsten Sphären der gesellschaftlicher Aktivität, und in diesem Sinne die Autonomie der ökonomischen Sphäre, hervorgehoben (s. ebd.). Als weiteren Aspekt der liberalen Tradition führt Taylor die Entwicklung der öffentlichen Sphäre an, wo unabhängig vom Staat eine öffentliche Meinung zustande kommt. So sind die beiden Hauptsäulen dieses Zivilgesellschaftsverständnisses die Wirtschaft und die Öffentlichkeit, die beide unabhängig vom Staat funktionieren, wobei die Öffentlichkeit gleichzeitig als Quelle der gesellschaftlichen Identität funktioniert (s. ebd.: 109f.). In dieser Auffassung wird Zivilgesellschaft als Korrektiv gegenüber totalitären Tendenzen der politischen Autorität bewertet. Im Falle einer radikalen Weiterführung kann dieser Ansatz auch den Weg zu *antipolitischen Ideen* bereiten.

In der republikanischen Tradition von Montesquieus Ansatz wird, im Gegensatz zur liberalen Tradition, Gesellschaft nicht außerhalb der Politik betrachtet. Bei diesem Verständnis von Zivilgesellschaft gewinnt, nach Taylor, die Gewaltenteilung und die Existenz einer freien Sphäre der Vereine und des Vereinslebens außerhalb der politischen Autorität an Bedeutsamkeit. Beide sichern die Existenz eines freien Bereichs der Gesellschaft gegen die Gefahr, vom Staat verschluckt zu werden (s. ebd.: 114f.). Taylors Interesse am Zivilgesellschaftskonzept geht vor allem von seiner Hauptfrage aus, wie sich das Konzept der Zivilgesellschaft zur Freiheit der westlich liberalen Demokratien verhält. Darauf aufbauend stellt Taylor sich als zweites Hauptanliegen die Frage, was für eine Rolle das Konzept der Zivilgesellschaft für die Verteidigung der Freiheit in der Zukunft spielen wird (s. ebd.: 115). Sich weder für die liberale noch für die republikanische Strömung entscheidend, optiert Taylor für einen möglichen dritten Weg, nämlich Tocquevilles alternative Version des Liberalismus.

Taylor betont nachdrücklich die Einzigartigkeit und das Eingebettetsein der historischen Entwicklungen und der ideengeschichtlichen Einflüsse, die zur Zivilgesellschaft im westeuropäischen Sinne geführt haben. Daher wird in dieser Arbeit nicht die Frage erörtert werden, ob sein zweiteiliges Modell auf die Türkei übertragbar ist oder nicht, da dies möglicherweise in essentialistische Diskussionen über die Zivilgesellschaft im europäischen und nicht-europäischen Kontext enden könnte. Dennoch möchte ich an dieser Stelle anmerken, dass seine Ausführungen über die beiden verschiedenen Traditionen des Zivilgesellschaftsverständnisses – die liberale und die republikanische – einen Interpretationsrahmen für das Verstehen der politischen Konfrontationen zwischen den prostaatlichen Republikanern und den pro-Dezentralisierung votierenden Liberal-Konservativen,[2] die seit der Gründung der Republik Türkei, aber auch seit 1980 intensiviert im Rahmen der Zivilgesellschaftsdebatte in der Türkei aufeinandertreffen, bieten kann.

I.4 Bürgerliches Kollektivbewusstsein als charakteristische Denkweise in der Zivilgesellschaft

Die normative Verwendungsweise des Begriffs Zivilgesellschaft, obwohl in der Literatur oft kritisiert, wurde bislang kaum theoretisch bearbeitet. Es besteht oft Konsens darüber, dass es wünschenswert sei, aber es gibt kaum Arbeiten – bis auf Edward Shils' Bemühungen um Definition und Behandlung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Formationen, die möglicherweise miteinander im Konflikt stehen könnten. John Hall schreibt: „[…] the contours of civil society are recognized and sought for, in large part because the notion is associated with economic development und softer political rule." (Hall 1995: 18) Für Shils ist ein *kollektives Bewusstsein* in der Gesellschaft Voraussetzung, wenn von einer Zivilgesellschaft gesprochen werden soll. Dieses Bewusstsein muss unterschiedliche Gruppen in einer Gesellschaft miteinander verbinden können: „Das Besondere der civil society besteht jedoch darin, dass ihre einzelnen Komponenten untereinander durch das Kollektivbewusstsein einer gemeinsamen Teilhabe an der Gesellschaft verknüpft sind." (Shils 1989: 15) Nach ihm bildet ein *Interesse an Gemeinwohl, Zivilität und Bürgersinn* dieses Kollektivbewusstsein. Shils beschreibt Bürgersinn als eine Denkhaltung, „bei der das individuelle Selbst im Bewusstsein des Einzelnen neben seinem Anteil an Kollektiven selbst existiert,

2 Auf diese Konfrontation der politischen Elite werde ich in Kapitel III eingehen.

das den Entscheidungen und Handlungen des Einzelnen Grenzen setzt und seinem Einfluss unterwirft" (ebd.). In diesem Sinne ist Zivilität für Shils „die Anerkennung einer Verpflichtung, neben den eigenen Interessen zumindest bis zu einem gewissen Grade auch das Gemeinwohl oder die Gesamtgesellschaft zu berücksichtigen" (ebd.). Für Shils ist der zivilgesellschaftliche Bereich ein dritter Bereich außerhalb des Staates und der Wirtschaft, dennoch aber nicht die Gesamtgesellschaft. Diese wird „durch die Beziehungen der Peripherie zum Zentrum und durch die Beziehungen der sozialen Elemente der Peripherie, d.h. anderer Individuen und Gruppen, untereinander gebildet." (Ebd.: 16) Nach diesem Zentrum-Peripherie-Modell können zwischen Teilgemeinschaften in der Peripherie (Familien und ethnischen Gruppen) und dem Zentrum Interessenkonflikte oder Meinungsverschiedenheiten entstehen. Daher betont er noch einmal die Bedeutung des Wir-Gefühls und des Konsenses zwischen Beherrschten und Herrscher:

> „[…] die ‚Idee der Selbstvertretung' beruht auf der Überzeugung der Herrscher und Beherrschten gleichermaßen, dass das Zentrum die Peripherie vertritt und dass die Stellvertreter ebenso wie die von ihnen Vertretenen Mitglieder derselben Gemeinschaft sind; die Stellvertreter sind Teile des ‚Wir', zu dem auch die Mitglieder der Peripherie gehören, und umgekehrt." (Ebd.:17)

Andere wichtige Elemente einer Zivilgesellschaft sind nach Shils *Selbstbeherrschung* und *Anerkennung der Konkurrenten* sowie auch die *Anerkennung der Legitimität der staatlichen Gewalt*. Nach diesen Definitionen überprüft er seine Theorie über ziviles Denken und über zivile bürgerliche Haltung als wichtigste Merkmale einer Zivilgesellschaft in Hinblick auf mögliche Konfliktfelder wie Ethnizität, Nationalismus, Statusgruppen, Schichtung, Hierarchie, Individualismus, Bildung, Religion und Militär.

Für Shils steht Ursprünglichkeit im negativen Verhältnis zur Zivilgesellschaft. Er hat eine Zivilgesellschaftsvorstellung, bei der ursprüngliche Loyalitäten aus der Sphäre der Öffentlichkeit eliminiert sind. Der Grund dafür ist, dass das ursprüngliche Interesse und Gemeinwohlinteresse im Konflikt zueinander stehen können. In jeder Gesellschaft existierte neben einem bürgerlichen Kollektivbewusstsein ein ethnisches Kollektivbewusstsein. Wie die ursprünglichen Loyalitäten stehe dieses ethnische Bewusstsein im negativen Verhältnis zur Zivilgesellschaft: „Die Verstärkung einer ethnischen Bindung führt häufig zu einer Schwächung der Bindung an die civil society." (Ebd.: 31)

Dennoch könne eine Zivilgesellschaft mehrere ethnische Gruppen mit unterschiedlichem bürgerlichem Bewusstsein umfassen. Shils unterscheidet dabei

zwischen Nationalismus und Patriotismus. Eine patriotische Äußerung des nationalen Gefühls bekräftige die Zivilgesellschaft. Eigentlich könne eine Zivilgesellschaft ohne einen gewissen Patriotismus nicht existieren: „Patriotismus ist ebenso wie der Bürgersinn eine Bestätigung des Werts der gesamten Gesellschaft, auch wenn er sich von diesem in mancher Hinsicht unterscheidet.“ (Ebd.: 32) Shils behauptet, dass die legitime Anwendung von Gewalt durch die Polizei dem Zweck diene, die Zivilgesellschaft zu schützen. Für ihn ist das Militär der verlängerte Arm der Zivilgesellschaft. Nach der Überprüfung unterschiedlicher Beispiele von Militärputschen und dem Diskurs der Offiziere kommt er zu der Schlussfolgerung, „die Putschisten stünden auf der Seite der civil society, da sie die Widereinsetzung einer Zivilregierung und die Abhaltung freier Wahlen versprechen, sobald die Ordnung im Land durch das Militär wiederhergestellt ist.“(ebd.: 35) Die Unterschiede in Hinblick auf Macht, Vermögen, Berufstätigkeit und Bildung betrachtet Shils aus der Perspektive der Arbeiterklasse. Sie habe ein Klassenbewusstsein, nicht aber alle Mitglieder der Arbeiterklasse. Trotz der damaligen Auseinandersetzungen der unteren Mittelschichten und Arbeiterklasse meint Shils, dass sie eine äußerst kleine Minderheit bilden und am Ende Teil von der Zivilgesellschaft geblieben seien: „Sie kämpften für höhere Löhne, einen höheren Lebensstandard und weniger Arbeitszeit, aber im Großen und Ganzen sind sie trotz all ihrer Kritik zu Anhängern der bestehenden civil society geworden.“ (Ebd.: 37) Außer dem Klassenbewusstsein besteht für Shils ein politisches, religiöses und ein ethnisches Kollektivbewusstsein in den liberaldemokratischen Gesellschaften.

I.5 Habermas’ politische Öffentlichkeit: Diskursiver Schauplatz der Zivilgesellschaft

Die Wurzeln der Habermas’schen Theorie der Öffentlichkeit finden sich in seiner Trennung zwischen Lebenswelt und System. Überzeugt davon, dass eine radikale Veränderung des gesamtgesellschaftlichen Systems in den hoch entwickelten und differenzierten liberalen Demokratien Westeuropas unmöglich sei, zeigt er uns ein neues Ziel in Richtung radikaler Demokratisierung:

> „Ziel ist nicht mehr schlechthin die ‚Aufhebung‘ eines kapitalistisch verselbstständigten Wirtschafts- und eines verselbstständigten Herrschaftssystems, sondern die demokratische Eindämmung der kolonisierenden *Übergriffe* der Systemimperative auf lebensweltliche Bereiche.“ (Habermas 1990: 36)

Um den Begriff der politischen Öffentlichkeit und seinen Platz in Habermas' allgemeiner Theorie verstehen zu können, sollen dessen Verbindungen zu anderen Begriffen, aber auch zum gesellschaftlich-historischen Hintergrund der Theorie dargestellt werden. Als Verteidiger und Fürsprecher der Ideale der Aufklärung und deren Modernisierungsprojekt stimmt er Ulrich K. Preuss' Kritik[3] über den Entfremdungseffekt der wohlfahrtsstaatlichen Praxen zu:

> „Die wohlfahrtsstaatliche Massendemokratie [hat] die paradoxe Kategorie des ‚vergesellschafteten Privatmenschen' hervorgebracht, den wir gemeinhin als Klienten bezeichnen und der in dem Maße mit der Staatsbürgerrolle verschmilzt, in dem er sich gesellschaftlich universalisiert." (Habermas 1990: 37)

Auf seiner Suche nach den moralischen Antworten auf praktisch-politische Fragen entwickelt Habermas keine überarbeitete Fassung von Zivilgesellschaft oder Theoretisierung der Öffentlichkeit – höchstens legt er eine Theoretisierung über die Funktionsweise von Öffentlichkeit vor. Sein Hauptanliegen besteht darin, aufzuzeigen, wie sich die Lebenswelt gegenüber der Regierungslogik und dem politischem System – d.h. gegen die eingrenzende Macht des Systems – behaupten kann. Es geht um die Demokratisierung und die Sensibilisierung einer politischen Diskussion und Debattensphäre zwischen der Zivilgesellschaft und dem politischen System.

Historisch gesehen formuliert Habermas seine Theorie über Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft in einer Zeit, in der die Krise des westeuropäischen Wohlfahrtsstaats klarer hervortritt. In diesem Sinne ist sie keine direkte Theoretisierung von Zivilgesellschaft und Öffentlichkeit. Deshalb muss sie als Versuch, eine Antwort auf diese Krise und die strukturelle Transformation der europäischen Staats- und Gesellschaftssysteme zu geben, verstanden werden. Daraus folgt, dass seine Theorie einer Traditionsrichtung zugerechnet werden kann, in der über Gesellschaft und Demokratisierung theoretisiert wird. Habermas möchte gegen einen systemtheoretischen und ökonomischen Ansatz der Demokratie eine diskursethische Theorie der Demokratie stellen. Er macht Gebrauch von Jon Elsters Begriff deliberativer Politik, der neben strategischen und zweckrationalen Handlungstypen einen dritten, nämlich einen *normenregulierten Handlungstyp*, einführt (s. Habermas 1998: 409ff.). Damit zielt er auf die mangelnde Sensibilität der beiden *realistischen* Ansätze ab und versucht, die normativen Hemmschwellen des rechtsstaatlich regulierten Machtkreislaufs zu kompensieren. In

3 Hier bezieht Habermas sich auf den Aufsatz von U. Preuss (1989): Was heißt radikale Demokratie heute? (s. Habermas 1990: 37).

diesem Rahmen spielt Öffentlichkeit und Zivilgesellschaft eine zentrale Rolle. Nach Habermas ist das politische System von zwei Seiten beschränkt:

„Als ein funktional spezifiziertes Handlungssystem wird es von anderen Funktionssystemen begrenzt, die ihrer eigenen Logik gehorchen und sich insoweit gegen direkte Interventionen sperren. […] Auf der anderen Seite steht die Politik als rechtsstaatlich reguliertes Handlungssystem mit der Öffentlichkeit in Verbindung und ist angewiesen auf die lebensweltlicheren Quellen kommunikativer Macht." (Habermas 1998: 465f.)

Lebenswelt wird hier als der einzige soziale Bereich verstanden, in dem authentische Probleme und Themen diskutiert, problematisiert und der öffentlichen Sphäre zugänglich gemacht werden können:

„Die Lebenswelt haben wir als Reservoir für einfache Interaktionen kennen gelernt; an diese bleiben auch die spezialisierten Handlungs- und Wissenssysteme rückgebunden, die sich innerhalb der Lebenswelt ausdifferenzieren." (Ebd.: 436)

Öffentlichkeit beschreibt Habermas als *„[…] ein Netzwerk für die Kommunikation von Inhalten und Stellungnahmen, also von Meinungen"* (ebd.). Nach Habermas entstehen diese Meinungen und Stellungnahmen in den nicht staatlichen und nicht ökonomischen Zusammenschlüssen und Assoziationen der Zivilgesellschaft, die die Problemlagen in den Lebenswelten der einzelnen Bürger thematisiert und widerspiegelt und an die politische Öffentlichkeit weiterleitet:

„Die Zivilgesellschaft setzt sich aus jenen mehr oder weniger spontan entstandenen Vereinigungen, Organisationen und Bewegungen zusammen, welche die Resonanz, die die gesellschaftlichen Problemlagen in den privaten Lebensbereichen finden, aufnehmen, kondensieren und lautverstärkend an die politische Öffentlichkeit weiterleiten." (Ebd.: 443)

Die pointierte Trennung zwischen Lebenswelt und dem System, hier die Lebenswelt als die einzige Inhalts- und Sinnquelle und dort das System als die der eigenen Logik zwanghaft ausgesetzte Funktionsmaschine, ist problematisch. Eine solche Trennung kann jeweils unterschiedliche Bedeutungen einnehmen. Sie kann bedeuten, dass die beiden eine je unterschiedliche innere Logik haben und unabhängig voneinander funktionieren. Sie kann aber auch bedeuten, dass der Bereich der Lebenswelt völlig geschützt und immun gegen die Angriffe aus dem System ist. Warum ist eine Problematisierung dieser Trennung wichtig? Habermas baut viele seiner Begriffe und Konzeptionen auf diese Trennung auf, wie z.B. die politische Öffentlichkeit mit deren Funktion, Probleme widerzuspiegeln,

die in der Lebenswelt verwurzelt sind. Sie werden als wesentliches Widerstands- und Emanzipationspotenzial für eine Demokratie verstanden, gegen eine seelenlose Regierung und Verwaltung, die nur dem Systemimperativ gehorchen.

Die normative Überfrachtung des Begriffs *Öffentlichkeit* versucht Habermas durch die Einführung von empirisch prüfbaren Fakten aus der Mediensoziologie zu kompensieren. Die These lautet, dass die Initiativen in der Zivilgesellschaft gegen die hochzentralisierten, zur *vierten Gewalt* (s. ebd.: 455) gewordenen Massenmedien nur wenig Einflussmöglichkeiten besitzen:

„Die Soziologie der Massenkommunikation vermittelt uns freilich von den vermachteten massenmedial beherrschten Öffentlichkeiten westlicher Demokratien ein skeptisches Bild. Soziale Bewegungen, Bürgerinitiativen und Bürgerforen, politische Vereinigungen und andere Assoziationen – kurz: die Gruppierungen in der Zivilgesellschaft sind zwar problemsensitiv, aber die Signale, die sie aussenden, und die Impulse, die sie geben, sind im allgemeinen zu schwach […].“ (Habermas 1998: 451)

Unter jenen Akteuren, die in den Bereich der Zivilgesellschaft gehören und die möglicherweise Öffentlichkeiten herstellen können, unterscheidet Habermas drei Gruppen:

- Etablierte und weitgehend verstaatlichte Parteien und Interessenverbände (das sind jene, die benötigte Ressourcen wie Organisationsmacht und Drohpotenziale, um in der Öffentlichkeit auftreten zu können, bereits haben)
- Soziale Bewegungen
- Publizisten und Informationsproduzenten, die große Medien bilden und gegenüber dem kritischen Potenzial zivilgesellschaftlicher Initiativen eine Gefahr darstellen können. (s. ebd.: 453f.)

„Kollektive Akteure, die außerhalb des politischen Systems oder außerhalb gesellschaftlicher Organisationen und Verbände operieren, haben normalerweise geringere Chancen, Inhalte und Stellungnahmen der großen Medien zu beeinflussen.“ (Ebd.: 455)

Zwar spricht Habermas von einer hegemonialen bürgerlichen Öffentlichkeit oder von konkurrierenden Öffentlichkeiten (s. Habermas 1990: 15) oder von subkulturellen Gegenöffentlichkeiten im Zusammenhang mit den Sozialen Bewegungen (s. Habermas 1998: 448), dennoch handelt es sich bei seinem diskursiven Modell von Öffentlichkeit um einen Idealtypus bürgerlicher Öffentlichkeit, wie er ab dem 17. Jahrhundert in England, Frankreich und Deutschland entstanden

ist. Dieser Idealtypus beruht auf dem Ausschluss wichtiger sozialer Gruppen, wie viele feministische Theoretikerinnen schon aufzeigen konnten.

Da die Fragestellung der hier vorliegenden Arbeit nicht die Dynamiken der dominanten Öffentlichkeit, sondern öffentliche Diskurspraxen der oppositionellen Gruppen in der Türkei fokussiert, scheint Habermas' Öffentlichkeitsmodell für meine Forschungsfrage nicht ausreichend. Zwar liefert er wichtige normative und empirische Orientierungslinien für die Konstruktion des Forschungsrahmens, aber diese würden auf einer allgemeinen Ebene bleiben. Dagegen bieten die feministischen Interventionen in seinem Modell wichtige Anhaltspunkte für meine Forschungsfrage, die sich auf – türkisch-feministische, kurdisch-feministische und liberale – diskursive Praxen in ihren jeweiligen Gegenöffentlichkeiten konzentriert.

I.6 FEMINISTISCHE INTERVENTIONEN IN HABERMAS' ÖFFENTLICHKEIT

Ich werde mich nun mit den Thesen und Interventionen von Nancy Fraser, Jean Cohen und Iris Young zum Öffentlichkeitsbegriff und möglichen Implikationen ihrer Thesen für meine Forschungsfragen auseinandersetzen.

Fraser entwickelt, zurückgreifend auf Ansätze der *Neueren Geschichtsschreibung*, eine neue Begrifflichkeit von Öffentlichkeit und formuliert *vier Grundannahmen des liberalen Modells bürgerlicher Öffentlichkeit* (nach Habermas).

Sich auf die Arbeiten von Joan Landes, Mary Ryan und Geoff Eley stützend, zeigt Fraser erstens, dass diese bürgerliche Öffentlichkeit durch eine Reihe von Ausschließungen konstituiert wurde (s. Fraser 1996: 155). Sie benennt als Beispiel die französisch-republikanische Öffentlichkeit, die sich im Gegensatz zu einer eher frauenfreundlichen Salonkultur konstruiert. Ein zweites Beispiel ist der englischen öffentlichen Sphäre entlehnt. Bezugnehmend auf den Bourdieu'schen Begriff des Unterschieds, wird die elitäre Natur der englischen Öffentlichkeit aufgezeigt (s. ebd.: 156). Im französischen Fall lernen wir über die geschlechtsausschließende Natur der Öffentlichkeit; anhand des englischen Beispiels erfahren wir mehr über den verwobenen Charakter von bürgerlicher Klassengesellschaft und der Konstruktion der englischen öffentlichen Sphäre.

Fraser kritisiert am Habermas'schen Öffentlichkeitsbegriff nicht nur die Idealisierung der liberalen Öffentlichkeit, sondern auch, dass er andere Öffentlichkeiten, die gleichzeitig neben der bürgerlichen Öffentlichkeit existierten, nicht analysiere. Dagegen stellt sie ihren Begriff *konkurrierender Gegenöffentlichkei-*

ten, etwa nationalistische, volkstümliche Bauernöffentlichkeiten, Öffentlichkeiten der Arbeiterklasse und Frauenöffentlichkeiten der Elite (s. ebd. 158).

Fraser bleibt nicht bei der These, dass neben der bürgerlichen Öffentlichkeit von der Existenz pluraler Öffentlichkeiten gesprochen werden müsse. Sie untersucht darüber hinaus auch das Verhältnis zwischen der bürgerlichen und anderen Öffentlichkeiten, das durch Konflikte geprägt sei (s. ebd.). Sie benutzt hier analytische Begriffe wie alternative *Normen*, alternative *politische Verhaltensweisen* und alternative *Normen der öffentlichen Rede*, um die Facetten dieser Konflikte sichtbar zu machen.

Bezugnehmend auf Frasers Kritik am utopischen liberalen Habermas'schen Modell von bürgerlicher Öffentlichkeit kann ich vier wichtige Hauptmerkmale der öffentlichen Sphäre zusammenfassen:

- Die Öffentlichkeiten sind immer plural.
- Sie konkurrieren miteinander.
- Sie sind exkludierend.
- Sie entstehen aus Konflikten.

Eine andere These Frasers ist, dass offizielle Öffentlichkeit durch eine Transformation in der Natur der Herrschaft ermöglicht wird: nämlich – anlehnend an Gramscis Hegemoniebegriff – durch eine Transformation von repressiver zu hegemonialer Herrschaft. Fraser verweist hier auf eine sehr wichtige Funktion von offizieller Öffentlichkeit: die Herstellung oder die Bildung des Konsens:

> „Diese neue Art politischer Herrschaft sichert wie die ältere einer Gesellschaftsschicht die Möglichkeit, über alle anderen zu herrschen. Die offizielle Öffentlichkeit war – oder ist tatsächlich der institutionalisierte Hauptschauplatz für die Herstellung des Konsenses, der die neue hegemoniale Art der Herrschaft definiert." (Fraser 1996: 159)

Fraser kritisiert Habermas weiter in Hinsicht auf Zugänglichkeit und gleichberechtigte Partizipationsansprüche. Dabei bewegt sie sich auf zwei analytischen Ebenen – zum einen auf der Diskursebene und zum anderen auf der gesellschaftlichen Ebene. Durch die Untersuchung der Diskursnormen, die in der bürgerlichen Öffentlichkeit gelten, macht sie klar, dass bürgerliche Öffentlichkeit weder offen zugänglich ist noch gleichberechtigte Partizipation fördert. Die strengen Diskursnormen, die in einer bürgerlichen Öffentlichkeit herrschen, sind Stil und Etikette.

„Untergeordnete Gruppierungen finden mitunter nicht den richtigen Ton oder die richtigen Worte, um ihre Gedanken auszudrücken, und selbst wenn es ihnen gelingt, stellen sie fest, dass sie überhört werden.“ (Ebd.: 160)

Auf der gesellschaftlichen Ebene liegt der bürgerlichen Öffentlichkeit die Annahme zugrunde, dass es eine *zero-degree-culture* gäbe (s. ebd.: 161), als Möglichkeit der Existenz eines neutralen, kulturellen Raumes. In der sozialen Wirklichkeit dagegen übt die offizielle Öffentlichkeit einen starken informellen Druck aus – nicht nur innerhalb der eigenen Grenzen, sondern auch im Alltagsleben der Untergeordneten. Fraser verweist hier auf den engen Zusammenhang zwischen dem kulturellen Stil der bürgerlichen Öffentlichkeit[4] und den wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen. Diese Ungleichheit erzeugenden Strukturen fördern nicht nur den kulturellen Stil der offiziellen Öffentlichkeit, sondern sie werden durch diesen Stil selbst verstärkt. Daraus folgen zwei wichtige Punkte:

- Bürgerliche Öffentlichkeit fördert bestimmte Diskursnormen und -regeln.
- Bürgerliche Öffentlichkeit fördert eine bestimmte Kultur, sei es ein bestimmter kultureller Stil, seien es bestimmte kulturelle Identitäten und gesellschaftliche Gruppen und zusammen mit diesen Gruppen eine spezifische, eigene politische Ökonomie.

In einem weiteren Teil konzentriert sich Fraser auf die Beziehungen zwischen den Öffentlichkeiten. Sie beschäftigt sich mit der Frage, ob denn die Vielfältigkeit von Öffentlichkeiten demokratiefördernd sei oder nicht. Sie unterscheidet zwischen hierarchischen und egalitären Gesellschaften. Die Kriterien, die zu dieser Unterscheidung führen, scheinen aber nicht überzeugend zu sein und finden somit keinen Eingang in den weiteren Ausführungen dieser Arbeit. Dennoch finde ich richtige Hinweise in ihrer These über die Funktionsweise subalterner Gegenöffentlichkeiten in Bezug auf meine Forschungsfragen. Dazu werde ich selektiv und kritisch ihre Thesen darstellen, ohne auf den Unterschied zwischen

4 Obwohl nicht die gleichen Begrifflichkeiten wie Fraser verwendend, wird von Alex Demirović genau auf diesen Zusammenhang zwischen kulturellen Formen und der Herrschaft, die von der öffentlichen Sphäre ausgeübt wird, aufmerksam gemacht. Demirović spricht nicht von subalternen Öffentlichkeiten, sondern von exklusiven und inklusiven Teilöffentlichkeiten. Er stellt den Zusammenhang zwischen den Norme der Öffentlichkeit und Praktizierung einer kulturellen Herrschaft wie folgt her: „Hegemonie wird nicht allein in der Öffentlichkeit und um die Grenzen der Öffentlichkeit praktiziert, sondern Öffentlichkeit ihrerseits praktiziert Hegemonie, eine Form von kultureller Herrschaft, insofern mit einem enormen Form-, Regel-, Anstands- und Hierarchiebewusstsein die freie diskursive Praxis von den sozialen Akteuren getrennt, reduziert, kontrolliert, diszipliniert und normalisiert wird.“ (Demirović 1997b: 182)

egalitären und hierarchischen Gesellschaften einzugehen. Fraser findet die Existenz der subalternen Öffentlichkeiten für die Demokratie fördernd. Sie verweist auf zwei Eigenschaften subalterner Gegenöffentlichkeit:

> „Einerseits ermöglichen sie das Zurückziehen und die Neugruppierung, andererseits sind sie das Übungsfeld einer Umgestaltung, die auf breitere Öffentlichkeiten zielt. Genau in dieser Dialektik der beiden Funktionen liegt ihr emanzipatorisches Potential." (Ebd.: 164)

Auf einer weiteren Ebene macht Fraser auf die Zusammenhänge der Aneignung von Räumen und Identitäten aufmerksam: „Öffentlichkeiten sind nicht nur Räume zur Bildung diskursiver Meinung; sie sind auch Räume für die Herausbildung und die Inszenierung sozialer Identitäten" (ebd.: 166). Wenn nun die Erkenntnisse von Fraser auf die Türkei übertragen werden, ist ein alternativer Ansatz zu formulieren. Die herrschenden Betrachtungsweisen der Entwicklung der Geschichte der modernen Türkei verfolgen zwei Ansätze: Der eine versteht die Entwicklung als Modernisierungsbemühung; der andere geht von der Etablierung einer homogenen republikanischen Identität oder republikanischen Ideologie aus. Frasers Begriff von subalterner Öffentlichkeit erlaubt nun eine weitere Lesart der türkischen Geschichte: Wenn es plurale Öffentlichkeiten gibt und diese in einem Konfliktverhältnis zu einer dominanten Öffentlichkeit entstehen, dann ist aus dieser Perspektive der dominanten Öffentlichkeit und der Gegenöffentlichkeiten eine andere Geschichtsschreibung der Türkei vorstellbar.

Die Frage ist zu stellen, inwieweit man den Wandel in der Geschichte der modernen Türkei als Transformationen von Öffentlichkeiten oder als Ab- und Aufstieg betrachten soll. Es wird deutlich dass, sobald es eine Gegenöffentlichkeit zu untersuchen gilt, der Begriff einen sehr hohen analytischen Wert besitzt. Problematisch wird es dann, wenn man mit diesem Begriff die Entstehung einer ganz neuen Gegenöffentlichkeit erklären will. Die Entstehung einer neuen Öffentlichkeit ist für dieses Forschungsvorhaben deshalb eine wichtige Frage, weil der Militärputsch von 1980 als gesellschaftlichen Umbruch betrachtet werden kann und dieses Ereignis daher auch als ein Wendepunkt in der Entstehung unterschiedlicher Gegenöffentlichkeiten wie der kurdischen, islamischen und feministischen Bewegungen gesehen werden kann.

Frasers Begriff von Gegenöffentlichkeit betrachtet Öffentlichkeit nicht nur als diskursiven Schauplatz, sondern verleiht ihr Körperlichkeit. Dadurch lassen sich rebellische und kreative Redensarten, Verhaltensweisen, Selbstbehauptungen, Kleidungscodes, Raumeroberungen, neue Jargons, ein eigener Wortschatz der o. g. Bewegungen gegen die herrschende offizielle Ideologie (die republika-

nische Identität, das moderne türkische Subjekt) erfassen und für mein Forschungsvorhaben fruchtbar machen.

Eine weitere These von Fraser, die ich, zumindest in Bezug auf die Türkei, für problematisch erachte, ist, dass konkurrierende Öffentlichkeiten – aufgrund der Erweiterung des diskursiven Raums – zu gleichberechtigter Partizipation beitragen würden. Fraser akzeptiert, dass Gegenöffentlichkeiten nicht immer demokratiefördernd sind (sondern auch antidemokratisch und antiegalitär sein können). Dennoch vertritt sie die oben genannte These aufgrund der Möglichkeit, an anderen Öffentlichkeiten teilnehmen zu können. Allerdings verwendet sie Öffentlichkeit hier wieder nur im Sinne von Publizität; wenn aber an den körperlichen Aspekten von Öffentlichkeit festhalten gehalten werden soll, wird nicht klar, wie nur durch Publizität der Zugang zu anderen diskursiven Räumen ermöglicht und unterschiedliche Wahrnehmungsmuster, mögliche Hindernisse und existierende Missachtungsstrukturen überwunden werden können. Dazu kommen noch die benötigte soziale Kompetenz (als Akteur) und das Vorwissen (über unterschiedliche Redearten, Kleidungscodes, Stile der Raumaneignung und wichtige Einsätze von einer bestimmten subalternen Öffentlichkeit).

In ihrem Beitrag zur Diskussion hebt Cohen einen zusätzlichen Begriff – *Privatheit* – hervor (s. Cohen 1994: 303). In dieser Arbeit wird dieser Begriff allerdings nicht verwendet, dennoch macht Cohen einige Anmerkungen, die nützlich erscheinen. Sie setzt sich mit den Thesen von Nancy Fraser, Seyla Benhabib und Iris Young auseinander. Bei all diesen Ansätzen sieht sie ein gemeinsames Problem:

> „Es ist ihre mangelnde Unterscheidung zwischen den analytischen Ebenen der normativen Rechtfertigung, der empirischen Praktiken des Beratens und Abwägens und der eines politischen Prozesses, der in der Lage ist, bindende Entscheidungen herbeizuführen." (Cohen 1994: 305)

Während Fraser den Begriff *subalterne Öffentlichkeit* betont und vertieft, erinnert Cohen daran, dass eine dominante bürgerliche Öffentlichkeit weiter besteht. Dabei kann diese allgemeine Bürgeröffentlichkeit größeren Einfluss auf kollektive Lernprozesse und indirekt auf die Hervorbringung von Politikthemen ausüben:

> „Es ist entscheidend zu zeigen, [dass] neben der Vielfalt an Öffentlichkeiten einer differenzierten Gesellschaft weiterhin eine allgemeine Bürgeröffentlichkeit besteht – hierbei denke [ich] an die nicht institutionell gebundenen, die gesamte Gesellschaft umfassenden Formen öffentlicher Kommunikation – die, obwohl sie keine Entscheidungsmacht auszu-

üben vermag, Öffentlichkeiten beeinflussen kann, die auf das Treffen von Entscheidungen spezialisiert sind.“ (Ebd.: 307)

Diese These kann als ergänzend, aber auch als konkurrierend zu Frasers Sichtweise, dass subalterne Öffentlichkeiten ein emanzipatorisches Potenzial beinhalten, betrachtet werden. Young trägt zwei neue Aspekte zur Diskussion bei. Anstatt von *Öffentlichkeit* spricht sie von *Zivilgesellschaft*. Ihr origineller Zugang besteht darin, dass sie Zivilgesellschaft – im Gegensatz zur bisherigen Diskussion – nicht als einen räumlichen Begriff versteht, sondern vorschlägt, Zivilgesellschaft als eine spezifische Art von Handlungen und Aktivitäten zu verstehen (s. Young 1999: 145). Dieser Zugang erlaubt einen breiteren Denkhorizont. Dennoch bleibt sie mit ihrer dreiteiligen Kategorisierung – *civic associations, private associations und political associations* (s. ebd.: 143) – viel zu stark dem juristischen Denken verhaftet. Dieses andere Verständnis von Zivilgesellschaft als Form von Handlungen und Aktivitäten erscheint mir attraktiv, jedoch nicht seine Umsetzung im Sinne der oben genannten Kategorisierung.

Eine weitere interessante Idee, die Young entwickelt, ist der Zusammenhang zwischen gesellschaftlichem Wandel außerhalb des Staates oder der Wirtschaft und selbstinitiierender Projekte im Bereich der öffentlichen Sphäre. Ohne ihr Argument zu vertiefen, äußert sie ihren Glauben an das Gemeinschafts- oder Vereinsleben und dessen Wirkungen auf der Ebene der symbolischen Ordnung:

„Associational life enables people to experiment with ways of living and doing things, interacting or producing goods and distributing them, and with new norms of symbolic expression, or different ways of organizing associations. Sometimes people believe that these alternative norms and practices would be generally better for the society or some particular disadvantaged group if they were widely adopted. Public spheres then serve to spread the ideas and practices of this alternative.“ (Ebd.: 152)

Diese Verknüpfung zwischen sozialem Wandel und selbstinitiierten Projekten in der öffentlichen Sphäre, wie Young ihn beschreibt, gibt den theoretischen Rahmen vor, so auch die Verknüpfungspunkte zwischen innovativen Handlungsweisen sozialer Akteure, zum Beispiel feministischer oder kurdischer Bewegungen in der Türkei und deren Potenzial für gesellschaftlichen Wandel, zu definieren. Dennoch bleibt Cohens These relevant, dass die dominante, offizielle bürgerliche Öffentlichkeit immer einen größeren Einfluss gegenüber den Gegenöffentlichkeiten einnimmt.

Fasst man einige Aspekte der feministischen Diskussionen über die Habermas'sche Öffentlichkeit und über den Zivilgesellschaftsbegriff zusammen, wird

deutlich, dass sich die Diskussionen mit einem gemeinsamen Problem, nämlich der Demokratisierung, befassen. Während Fraser die Grenzen der real existierenden Demokratien in spätkapitalistischen Gesellschaften problematisiert, indem sie das Habermas'sche diskursive Modell der Öffentlichkeit kritisiert, beschäftigt Cohen sich mit der Frage, wie Identitäts- und Differenzansprüche mit Universalismus in der Öffentlichen Sphäre zusammenzudenken seien (s. Cohen 1994: 307). Anlehnend an die Habermas'sche Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt, konzeptualisiert Young *Zivilgesellschaft als Lebenswelt* und überprüft anhand von Begrifflichkeiten wie *Vereinsleben* und *Öffentliche Sphäre* die These, ob die Zivilgesellschaft Demokratie und Gerechtigkeit besser fördere als der Staat (s. Young 1999: 141).

Die oben dargestellten Ansätze von Fraser, Young und Cohen zielen darauf ab, die schon existierenden liberalen Demokratien der westlichen Gesellschaften zu korrigieren und zu ergänzen. Dabei wird von der gemeinsamen Annahme ausgegangen, dass die öffentlichen Diskussionen zu mehr Öffnung, Demokratisierung und zu mehr Inklusion führen,[5] wie Iris Young formuliert.[6] Nur Fraser gelingt es, mit der von ihr entwickelten Begrifflichkeit der *subalternen Gegenöffentlichkeit*[7] das der liberal-bürgerlichen Öffentlichkeit zugeschriebene Demokratiepotenzial, kritisch zu hinterfragen. Dennoch – und trotz der Betonung des Herrschaftscharakters der öffentlichen Sphäre – fehlt bei Frasers Ansatz eine Analyse des Zusammenhangs einerseits zwischen dominanter bürgerlicher Öffentlichkeit und der Herstellung der Hegemonie und andererseits zwischen dieser Hegemonie und der Entstehung gegenhegemonialer Öffentlichkeiten.

Wenn wir nun die öffentliche Sphäre nicht nur als Diskursraum oder als Raum der Publizität betrachten, sondern als Raum, in dem die Konflikte zwischen den herrschenden und den untergeordneten Klassen zum Ausdruck kommen, wo ein permanenter Kampf zwischen unterschiedlichen sozialen Gruppen stattfindet, gewinnt der Begriff *Öffentlichkeit* auch Erklärungskraft für die Veränderungen im Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft.

---

5 Genau dieses Verständnis von Öffentlichkeit wird von Alex Demirović kritisiert. Das Demokratiepotential der Öffentlichkeit kritisch hinterfragend stellt er fest, dass sich mit dem Begriff *Öffentlichkeit* eine spezifische Geschichtsphilosophie zunehmender Öffnung und Offenheit verbindet (s. Demirović 1997b: 169) und der Begriff: „[…] als der kritische Begriff schlechthin." (Ebd.)

6 Young schreibt, dass „Public spheres crucially support and enlarge democracy by enabling the effective expression of criticism and dissent, pressuring for policy chance, and disseminating new social practises." (Young 1999: 150)

7 Fraser konzeptualisiert subalterne Gegenöffentlichkeiten als parallele diskursive Räume: „in denen angehörige untergeordnete soziale Gruppen Gegendiskurse erfinden und im Umlauf setzen, die es ihnen wiederum erlauben, oppositionelle Interpretationen ihrer Identitäten, Interessen und Bedürfnisse zu formulieren." (Fraser 1996: 163)

I.7 ZIVILGESELLSCHAFT UND DER KAMPF UM DIE GRENZEN DES POLITISCHEN

Neera Chandhokes *State and Civil Society* steht etwa beispielhaft für einen Ansatz, der Zivilgesellschaft im Spannungsverhältnis zwischen *Staat und Gesellschaft* betrachtet: Zivilgesellschaft wird verstanden als vermittelnde Sphäre zwischen gesellschaftlichen Forderungen vom eigenen Staat und staatlichen Anforderungen an die eigene Gesellschaft.

Chandhoke setzt sich sowohl mit hegelianischen, marxistischen und gramscianischen Ansätzen als auch mit den frühen Vertragstheoretikern (Thomas Hobbes, John Locke) und den klassischen Theoretikern der Politischen Ökonomie (Adam Ferguson, James Steuart und Adam Smith), welche (wiederum) die Grundlage für die späteren Fassungen liberaler Theoretiker von Zivilgesellschaft bilden, auseinander.

Da sie nicht die übliche normative Dichotomie Zivilgesellschaft vs. Staat reproduziert, beinhaltet ihr Zugang eine Herausforderung an normativ geprägte Ansätze liberaler Theorien der Zivilgesellschaft. Dennoch, trotz ihrer Einsicht in die Notwendigkeit eines analytischen Zugangs möchte auch sie den normativen Wert des Zivilgesellschaftsbegriffs für die Verwirklichung einer Demokratie beibehalten. Dies führt zu einigen begrifflichen Unschärfen in ihrem Werk. Trotz dieser Schwäche entwickelt sie einen brauchbaren Begriff für die politische Theorie, wenn auch nicht für die soziologische Theorie.

Chandhoke plädiert für eine Herangehensweise, die Staat und Gesellschaft als komplementär zueinander betrachtet. Für sie sind Ansätze, die eine der Kategorien betonen und die jeweils andere vernachlässigen, unbrauchbar. Die wechselnde Popularität der Begriffe führt sie auf paradigmatische Änderungen in der akademischen Literatur zurück: Wurde in den 1970er-Jahren vorwiegend mit und über den Staat diskutiert, rückte parallel dazu der Zivilgesellschaftsbegriff in den Hintergrund, während in den 1980er- und 1990er-Jahren der Zivilgesellschaftsbegriff an Popularität zuungunsten des Staatsbegriffs gewann:

> „For, if the decade of the 1970's witnessed political theory's obsessive preoccupation with the state, the decades of the 1980's and 1990's are distinguished by an almost identical obsession with civil society." (Chandhoke 1995: 14)

Nach Chandhoke ist eine Zivilgesellschaft sehr eng mit den staatlichen Praxen verbunden. Deshalb kann weder eine Zivilgesellschaft ohne ihren Staat noch ein Staat ohne seine Zivilgesellschaft verstanden werden:

„The interrogation of civil society has to be carried out with the state as a constant reference point. For civil society acquires a system of meanings only when related to the state. A core argument of this work is that state cannot be comprehended unless it is placed in civil society.“ (Ebd.: 39)

So gewinnt die Kategorie des Staates ein beträchtliches Gewicht in ihrer Analyse der Zivilgesellschaft und sie versucht, sie für eine geeignete Theorie des Staates fruchtbar zu machen. Dabei distanziert sie sich sowohl von Ansätzen, die sie *state centric schools* nennt (Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, Theda Skocpol, Eric A. Nordlinger und Stephen D. Krasner) als auch von Ansätzen, die sie den *society centric schools* zuordnet (Theorien von Michel Foucault, Antonio Gramsci und Nicos Poulantzas). Beide Herangehensweisen betrachtet sie als unzureichend – vielmehr kommt sie zu dem Schluss:

„The state […] is inscribed with the power relations of a society. Any definition of the state must therefore, needs to relate it to wider society in which it is located; which it regulates; and whose political organization it is.“ (Ebd.: 49)

Demnach muss der Staat als eine kodifizierte Macht einer bestimmten sozialen Formierung verstanden werden. Diesem Ansatz zufolge versucht der Staat, die Gesellschaft zu hegemonisieren: Das heißt, der Staat versucht, die Grenzen des Politischen zu fixieren; was *politisch* und was *nicht politisch* ist – in dem Sinne, welche Themen diskutierbar sind und welche nicht; was legitim, was illegitim ist – wird durch den Staat bestimmt. Dabei verwendet der Staat unterschiedliche Strategien wie *Hierarchisierung, Ausschluss, Marginalisierung und Legitimisierung* (s. ebd.: 66):

„The discretion to select, arrange and hierarchize power equations in society, to invest them with legitimacy, to back them with coercive power; and to enforce them, imparts to the state its status specificity.“ (Ebd.: 68)

Die Rolle des Staates besteht nun darin, dass er die bestehenden Machtverhältnisse fixiert und versichert, dass die Gesellschaft stabil bleiben wird. Vor allem durch die juristische Praxis wird diese Sicherheit aufrechterhalten und legitimiert:

„The specificity of the state lies in the fact that the state, by codifying the dominant power relations in society, gives to these power relations fixity and thereby to society its stability. As a set of specific political practises the state bestows legitimacy upon a set of hegemonic

social relations, because it recognizes them and codifies them through legal acts.“ (Ebd.: 66)

Dieses Staatsprojekt ist aber kein stabiles Projekt und je nach veränderten gesellschaftlichen Konstellationen muss die Hegemonie neu hergestellt werden: „Hegemony is not something that can be established once and for all and then left to fend for *itself.* It has to be constantly reformulated and expressed.“ (Ebd.: 153) In diesem Sinne bildet die Hegemonie eine prekäre und instabile Machtbalance, wo ausgeschlossene Gruppen und subalterne Klassen gegen hegemoniale Praxen kämpfen können. Der Kampf um die Grenzen und die Verhandlungen über den Inhalt des Politischen finden in der Sphäre der Zivilgesellschaft statt. Zivilgesellschaft ist demnach jener Bereich, wo der Staat mit der Gesellschaft in ein spezifisches Beziehungsgefüge eintritt. Es ist der Raum, in dem durch die Gesellschaft staatliche Praxen in Frage gestellt werden und darüber ein kritischer Diskurs entwickelt wird:

„Civil Society is crucial as the political space, since it provides the site, institutions, the values and the processes through which the state can be challenged. It provides the terrain where a counter- hegemonic project can be launched.“ (Ebd.: 72)

Jedoch ist die zivilgesellschaftliche Sphäre ambivalent, weil: *„It is the site of hegemonic as well as of the counter- hegemonic project.“* (Ebd.: 38) Es folgt daraus, dass es in jeder Zivilgesellschaft soziale Gruppen gibt, die sich gegenüber der staatlichen Ordnung affirmativ verhalten und sich eher an für Reproduktion und Kontinuität der bestehenden Ordnung orientieren. Andere wiederum sind eher an einem Wandel, einer Veränderung, wenn nicht sogar an einem Umsturz bzw. Umbruch orientiert. Die Machtbalance zwischen der Zivilgesellschaft und dem Staat und darüber hinaus ihr Potenzial und ihre Kapazität, an staatlichen Praxen Kritik zu üben, bemisst auch das Demokratiepotenzial einer Zivilgesellschaft: „[…] the ability of civil society to confront the state is dependent upon the balance of power between those who support the state und those who oppose it“ (ebd.: 178).

Dennoch ist eine solche Machtbalance nicht unmöglich. Der Kampf zwischen Staat und Gesellschaft um die Grenzen des Politischen kann in bestimmten Momenten zu Umbrüchen führen. Diese Umbrüche wiederum führen zu einer neuen Beschreibung des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft. In anderen Worten: Zivilgesellschaft ist kein normativer Wert an sich. Das heißt, es gibt keine selbstverständliche Korrelation zwischen der Existenz von Zivilgesellschaft und der Existenz einer Demokratie. Eine Zivilgesellschaft muss – nach

Chandhoke – erst viele Voraussetzungen erfüllen, um demokratiefördernd zu sein.

Bevor ich im Folgenden auf das mögliche emanzipatorische Potenzial der Zivilgesellschaft eingehen werde, möchte ich noch auf zwei Ursachen der Ambivalenz von Zivilgesellschaft aufmerksam machen. Erstens: Weil die Zivilgesellschaft jene Sphäre bildet, wo der Staat sein hegemoniales Projekt als Konsens, aber auch als Zwang verwirklicht, muss sie keineswegs demokratisch sein oder demokratische Kulturen fördern. Vielmehr versucht der Staat, durch Ausschließung, Marginalisierung und die Konstruktion und das Bevorzugen bestimmter Identitäten die Zivilgesellschaft zu hegemonisieren (s. ebd.: 179). Zweitens: Zivilgesellschaften und ihre disziplinierenden Mechanismen können selbst pro Status quo und konservativ sein:

„[…] civil society itself works to exclude certain kinds of politics through its activities of myth-making and hegemonies of discourse. The boundaries of civil society are structured and exclusionary and within the sphere strategies of domination are institutionalized. […] it is neutralizing in vital ways, it excludes and disciplines people within it in many ways. The forms of oppression may be subtle and intangible but they are nevertheless real.“ (Ebd.: 199)

Denn die Frage lautet: Wo entspringen kritische Intervention an den Grenzen der Zivilgesellschaft? Wie kann eine Zivilgesellschaft zur Erweiterung und Demokratisierung des politischen Diskurses und der politischen Öffentlichkeit beitragen? Die Kritik kommt von subalternen Gruppen und Klassen als Produkt des Kampfes zwischen sozialen Gruppen und Klassen. Erst muss die Kritik in der öffentlichen Sphäre thematisiert werden:

„An issue becomes political and public when it becomes the object of a generalized discourse about what it should be. Thus when class relations, gender relations, racial and ethnic issues, religious affiliations are interrogated, criticized or brought to the centre stream of debate marked by publicity, circulation of information, and the formation of opinion, they become public.“ (Ebd.: 168)

Weil Chandhoke den normativen Inhalt oder die normative Funktion des Begriffs nicht aufgeben möchte, kann sie keinen Zugang entwickeln, der differenzierendere Einsichten erlaubt, wie etwa bei der Definition der Zivilgesellschaft als vermittelnde Sphäre zwischen Gesellschaft und Staat, wenn es um das demokratische Potenzial dieser Sphäre geht. Anstatt einen dialektischen Zugang zu

entwickeln, erwähnt sie einige normative Voraussetzungen, die eine demokratische Zivilgesellschaft erfüllen soll:

„Civil society in order to be democratic requires as its basic precondition the fact that people engage in debate, discussion, dialogue and contestation on the principle of freedom and equality." (Ebd.: 165)

Das wiederum hänge davon ab, ob die Zivilgesellschaft *frei* ist, gesteht Chandhoke zu (s. ebd.: 188). Oben wurde auf das demokratische Potenzial der Zivilgesellschaft – durch die Kritik von subalternen Gruppen an den staatlichen Praxen – hingewiesen. Hier möchte ich das Thema erneut aufgreifen und das subversive Potenzial dieser Gruppen problematisieren. Wir haben oben gesehen, dass im Vergleich zu einer relativen Homogenität oder Einheit des Staates und seines hegemonialen Projekts die Zivilgesellschaft eine Sphäre bildet, in der ganz unterschiedliche, meist konkurrierende, soziale Gruppen, Identitäten und Werte aufeinander treffen. Wenn wir berücksichtigen, dass diese Identitäten nicht in einem neutralen, sondern in einem hierarchisierten Verhältnis zueinander stehen, so stellt sich die Frage nach den Chancen einer Kooperation zwischen diesen antagonistischen, sozialen Gruppen, zur Kraftbündelung und Ressourcenmobilisierung, damit ihr kritischer Diskurs in der Öffentlichkeit Resonanz findet. Zusätzlich macht Chandhoke uns auf die Gefahr aufmerksam, dass die kritischen Diskurse von jeweils lokalen, getrennten Gruppen möglicherweise vom Staat absorbiert und neutralisiert werden können:

„If each discourse occupies its own space and fights its battle independently from other discourses of resistance, the fragmented arena resulting from these particularistic practises is peculiarly vulnerable to being occupied by the state and by dominant classes. Fragmented politics of resistance provide opportunities for the organized state to maintain and support the status quo in civil society." (Ebd.: 212)

Außerdem, so argumentiert Chandhoke, haben diese lokalen Kämpfe weder die transformative Kraft noch die notwendige Sichtweite dafür:

„[...] segmented, localized struggles cannot launch transformative ventures on their own. Their politics is necessarily segmented, defensive and reactive [...]. Moreover they lack both the vision and the ability to even think of challenging the organized economy, the state, the bureaucracies, or the informational system." (Ebd.: 212)

Trotz all dieser Einsichten bleibt Chandhokes Versuch, Zivilgesellschaft und ihr mögliches kritisches Potenzial zu beschreiben, unbefriedigend, weil sie es von ihrer Fähigkeit, einen kritischen Diskurs in die politische Öffentlichkeit zu tragen und damit eine Erweiterung der Grenzen des Politischen zu erreichen, abhängig macht. Es ist jedoch vorstellbar, dass außerhalb der Grenzen des Politischen eine Zivilgesellschaft sich um andere Spielräume und Ausdrucksmöglichkeiten bemühen kann.

I.8 MERKMALE DES NORMATIV LIBERALDEMOKRATISCHEN MODELLS DER ZIVILGESELLSCHAFT

Ausgehend von den oben genannten Ansätzen lassen sich in der Literatur, der ein liberaldemokratisches Modell von Zivilgesellschaft zugrunde liegt, Gemeinsamkeiten in der Vorstellungs- und Verwendungsweise des Zivilgesellschaftsbegriffs herausarbeiten.[8] Demzufolge sind die folgenden Punkte festzuhalten:

- Das Zivilgesellschaftsmodell ist insoweit ahistorisch, weil es auf einer normativen Dichotomie Staat vs. Gesellschaft basiert. Es ist kulturalistisch, so lange bestimmte westeuropäische Werte, Normen und Verhaltensweisen (Zivilität, Individualismus, pluralistische Gesellschaftsstrukturen; s. Keane 1988) sowie bestimmte Entwicklungen (Entstehung der Konsumgesellschaft, des Romans; s. Hall 1995) als Voraussetzungen dafür benannt werden, ob von einer Zivilgesellschaft zu sprechen sei. Normativ bleibt diese Auffassung so lange, wie unter der Zivilgesellschaftsdebatte Themen wie Demokratie, Pluralismus, Anerkennung (s. feministische Ansätze) und Toleranz subsumiert werden, die als zu erreichende, gesellschaftlich wünschenswerte Ziele definiert sind.

---

8 Ähnlich wird von der feministischen Politikwissenschaftlerin Birgit Sauer auf die Probleme und die möglichen Implikationen einer solchen normativen Verständnisweise des Zivilgesellschaftskonzepts aufmerksam gemacht. Ihre Analyse konzentriert sich auf die diskursive Hochkonjunktur des Zivilgesellschaftskonzepts und der Ideale des bürgerlichen Engagements im deutschsprachigen Raum (Deutschland und Österreich) und zeigt die Probleme von Vorstellungsweisen von Zivilgesellschaft im normativen dichotomen Modell, im Rahmen dessen Zivilgesellschaft als Gegeninstitution, als Gegenpol zu staatlichen Institutionen gedacht wird (s. Sauer 2004a: 64ff.). Dabei fokussiert Sauer die Frage nach der Nützlichkeit des Konzepts für eine sich emanzipatorisch verstehende feministische Politik. Zur wertvollen Diskussion über die Notwendigkeit, ein hegemonietheoretisch informiertes geschlechterkritisches Zivilgesellschaftskonzept für die feministische Politik zu entwickeln, siehe Sauer (2004a).

- Daran anschließend, muss unter der Zivilgesellschaftsdiskussion viel mehr als eine Diskussion über Demokratisierung, Pluralismus, Differenz und Inklusion durch den gesellschaftlichen Pluralismus verstanden werden.
- Denn es ist ein weiteres Merkmal der Zivilgesellschaftsliteratur, dass in den meisten Ansätzen mit einer normativen, eher vagen Kategorie[9] gearbeitet wird.
- Ein weiteres kennzeichnendes Merkmal der Zivilgesellschaftsliteratur ist, dass der Begriff selbst und die prozivilgesellschaftliche Positionierung in der Regel dazu dienen – im Rahmen der postwohlfahrtsstaatlichen politischen Diskussionen[10] über die Unterscheidung – letztendlich die Trennung zwischen der gesellschaftlichen, staatlichen und der wirtschaftlichen Sphäre, wie bei Keanes Ansatz oben gezeigt wurde, zu legitimieren. Damit verbunden, wird für eine autonome, starke, solidarische und flexible zivilgesellschaftliche Sphäre unabhängig vom Staat plädiert.
- Daher liegt den meisten Ansätzen ein räumliches Verständnis von Zivilgesellschaft zugrunde, wenngleich diese räumlichen Vorstellungen sich zu einem bestimmten Grad voneinander differenzieren.
- Dementsprechend wird ein einheitliches Bild von Zivilgesellschaft in den Zivilgesellschaftstheorien gepflegt, was wiederum zur Folge hat, dass die frag-

9 Ein Paradebeispiel dafür, dass der Begriff *Zivilgesellschaft* weder konkretisiert noch in die entsprechende Debatte in Bezug auf andere Akteure oder Institutionen (Staat und Wirtschaft) eingebettet wird, bietet der Ansatz von Michael Walzer. Walzers Hauptannahme, die er auch Zivilgesellschaftsargument nennt, dass „die Demokratien starke Zivilgesellschaften benötigen", bildet die Prämisse einer Diskussion über Zivilgesellschaft. Ausgehend von der normativen Frage: „Was zeichnet die geeignetste Umgebung für ein gutes, glückliches Leben aus?" (s. Walzer 1995: 8) untersucht Walzer, neben der zivilgesellschaftlichen, die nationalistische, linke und kapitalistische Version der Antworten. Er wählt die Zivilgesellschaftsantwort als relevanteste, weil die Zivilgesellschaft, wie keine der anderen Versionen, der Komplexität und dem Pluralismus der gesellschaftlichen Realität gerecht würde. Nach Walzer funktioniert die zivilgesellschaftliche Sphäre, verstanden als Sphäre des freien Vereinslebens, wie eine Korrektur an allen anderen politischen Ideologien, die jeweils eine andere Definition vom glücklichem Leben vorgeben. So werden Pluralismus und Inklusion als Werte der Zivilgesellschaft gelobt: „Ideally, civil society is a setting of settings: all are included, none is preferred." (Ebd. 16) Auch das Verhältnis zwischen Zivilgesellschaft und Staat – weder ein räumliche Modell der Zivilgesellschaft, noch ein von den gesellschaftlichen Konflikten und Machtverhältnissen ausgehendes Verständnis – ist Thema in Walzers Ansatz. Am Ende entsteht so der Eindruck, dass Zivilgesellschaft immer da ist – und wenn sie benötigt wird, einsatzbereit sein soll: „Civil Society is a project of projects; it requires many organising strategies and new forms of state action." (Ebd.: 27)

10 Vergleiche in diesem Zusammenhang den Beitrag von Birgit Sauer, die die hohe Aktualität des Zivilgesellschaftsdiskurses – fokussiert auf den deutschen und österreichischen Kontext – als diskursive und politische Strategie ins Verhältnis zum Aufstieg des neoliberalen Politikprojekts und der damit einhergehenden Entwicklungen, wie Deregulierung und Umbau nationaler Sozialstaaten, setzt (s. Sauer 2004a: 58ff.).

mentarische, widersprüchliche Struktur der Zivilgesellschaft gar nicht thematisiert wird; Ausnahmen stellen etwa Hegels Ansatz (Zivilgesellschaft als Sphäre der konfliktuellen, partikularen Interessen, die von einer höheren, universalen politischen Autorität, dem Staat, organisiert und letztlich überwunden werden soll), Chandhokes Ansatz (hegemoniale Kräfte vs. gegenhegemoniale Kräfte) und Shils Ansatz (Zentrum vs. Peripherie) dar.

- Auch wenn Zivilgesellschaft in den meisten Theorien dem Staat oder der politischen Gesellschaft gegenübergestellt wird, findet sich keine Theoretisierung des Staates. Der Staat erscheint als gegebene Einheit und wird in manchen Texten sogar gar nicht erwähnt.
- Daraus folgt ein weiteres Merkmal der Zivilgesellschaftsliteratur, nämlich die weitgehende Vernachlässigung der Thematisierung der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse.
- Dem normativen Charakter der Diskussionen eng verbunden ist die Übereinkunft, von einer Zivilgesellschaft nur zu sprechen, wenn viele Bedingungen erfüllt seien. So ist ein beträchtlicher Teil der Literatur zunächst damit beschäftigt, die Kriterien für die Existenz einer Zivilgesellschaft herauszuarbeiten: Die Existenz einer funktionierenden demokratischen Öffentlichkeit, die Pluralismus toleriert, ein Rechtsstaat und eine freie Zivilgesellschaft sind demnach die Hauptvoraussetzungen dafür, dass von der Anwesenheit einer Zivilgesellschaft überhaupt zu sprechen sei. Darüber hinaus sollen diese Rechte und Institutionen selbst auch durch verschiedene politische, juristische und sozioökonomische Maßnahmen gesichert sein, wie Agnes Hellers Diskussion über die Bedeutsamkeit des Pluralismus – der normativ, politisch und institutionell gesichert ist – aufzeigt (s. Keane 1988: 25ff.). Parallel dazu muss angemerkt werden, dass es selbst über diese Voraussetzungen und ihre Definitionsweisen keine Übereinstimmung in der Literatur gibt. So wird z.B. in den meisten Arbeiten mit dem Gegenstand Zivilgesellschaft der gesellschaftliche Pluralismus als wünschenswertes Ziel formuliert – in manchen Arbeiten wiederum auch als ein Problem, das beseitigt werden soll oder zumindest als etwas, mit dem Zivilgesellschaft umzugehen hat (s. Bryant 1992; s. Walzer 1995).

Für den überwiegenden Teil der Literatur, der ein normatives, liberaldemokratisches Verständnis von Zivilgesellschaft zugrunde liegt, dessen Merkmale von mir oben zusammengefasst wurden, gehört die Idee der Zivilgesellschaft zur westeuropäischen politischen Philosophietradition und bleibt im Rahmen der westeuropäischen Ideengeschichte (vgl. Chatterjee 1990: 199f.). Das muss aber nicht heißen, dass der Begriff als gesellschaftsanalytischer Begriff oder als bloße

normative Kategorie im Kontext der nichteuropäischen Gesellschaften nicht angewendet werden darf. Ganz im Gegenteil, die Tatsache, dass Zivilgesellschaft als Begriff und Institution zu den westeuropäischen Gesellschaften gehört, fordert die interessante Frage erst heraus, was die Einführung des Begriffs in der politischen Öffentlichkeit und sein Gebrauch in der gesellschaftswissenschaftlichen Analyse in nichteuropäischen Kontexten bedeutet.

Ohne eine essentialistische Zivilgesellschaftskategorie zu begründen und ohne mich in das endlose Labyrinth der Diskussionen über die An- oder Abwesenheit der Zivilgesellschaft in der Türkei zu begeben – wie es etwa die türkischen Sozialwissenschaftler Şerif Mardin und İdris Küçükömer in den 1970er-Jahren getan haben – möchte ich einerseits die Bedeutung des Auftauchens des Begriffs in der türkischen politischen und akademischen Öffentlichkeit hinterfragen und andererseits, anlehnend an Gramscis Ansatz, die theoretischen Werkzeuge erwerben, die für die Analyse der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse in der Türkei ab den 1980er-Jahren relevant sind. Im folgenden Kapitel geht es um den Erwerb dieser Werkzeuge anhand Gramscis Ansatz über Hegemonie, Staat-Gesellschaft-Verhältnisse, die Rolle der Intellektuellen bei der Herstellung der Hegemonie – d.h. ihre kulturellen, ideologischen und diskursiven Praktiken, die zur Herstellung des gesellschaftlichen hegemonialen Konsenses beitragen.

II Hegemonie und Intellektuelle bei Gramsci

II.1 ZIVILGESELLSCHAFT, HEGEMONIE UND STAAT

In vielen politischen Theorien wurden der Staat und die Gesellschaft miteinander kontrastiert und als zwei sich einander ausschließende Sphären betrachtet. Gramsci trennt erstmalig diese beiden Sphären nicht streng voneinander; die Zivilgesellschaft wird zusammen mit der politischen Gesellschaft als eine organische Einheit mit ineinander verwobenen Beziehungen konzipiert. Diese organische Einheit und das Beziehungsgeflecht werfen einige komplexe Fragen auf, so über das Verhältnis zwischen Basis und Überbau, Konsens und Zwang, die regierenden und die unterdrückten Klassen, über den Produktionsmodus und die ideologischen Strukturen sowie letztlich über die Rolle der Intellektuellen zwischen Staat und Gesellschaft.

Beginnen wir mit dem Verhältnis zwischen Gesellschaft und Staat, das seit den Naturrechtstheorien (Hobbes, Rousseau und Kant) thematisiert wird. In der folgenden Tabelle findet sich eine vereinfachte Darstellung des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft:

Tab. 1: Das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft

Politischer Staat	Staat	Staat	Staat	Integraler Staat Politischer Staat
Naturzustand	Gesellschaft	Bürgerliche Gesellschaft	Bürgerliche Gesellschaft	Societas Civilis
Hobbes	Locke	Hegel	Marx	Gramsci

(Eigene Graphik; anlehnend an die Ausführungen von Bobbio [1988])

Das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft soll aus zwei Perspektiven betrachtet werden: Erstens, welches Verständnis von Gesellschaft liegt vor? Zweitens, welche Sphäre ist der Basis oder dem Überbau zugehörig? Bei Hobbes wurde Gesellschaft als eine primitive Sphäre, in der Chaos und Machtkämpfe vorherrschend sind, gesehen. Dagegen findet man bei Locke eine weniger drastische, eine positivere Vorstellung von Gesellschaft. Die relativ unordentliche Sphäre der Gesellschaft wird hier durch den Staat reguliert. Bei Hegel hingegen ist die Gesellschaft, bezeichnet als bürgerliche Gesellschaft, jene Sphäre, in der alle partikulären und individuellen Interessen vorherrschen. Der Staat erscheint dabei als die universale, regulierende und kollektive Kategorie, welche alle partikularistischen Interessen transzendiert und der deswegen rational ist.

Der Staat wird bei Hegel mit einer positiven Bedeutung aufgeladen. Marx hingegen demystifiziert den Staat und deckt die enge Beziehung zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft auf. Nach dieser Kategorisierung verliert der Staat seine positive Konnotation, dafür aber wurde die bürgerliche Gesellschaft einer neutraleren, in diesem Sinne mehr *realistischen* Betrachtungsweise ausgesetzt.

Bei Gramsci ist keine zweiteilige, sondern eine dreiteilige Konstellation vorzufinden: Zivilgesellschaft, politische Gesellschaft und Staat. Die Formel lautet: Integraler Staat = Politische Gesellschaft + Zivilgesellschaft. Bei Marx wiederum ist die gegenseitige, organische Verbindung zwischen Staat und Gesellschaft klar. Aber über das komplizierte, wechselseitige Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft erfährt man erst bei Gramsci. Wenn wir Gramsci studieren, so scheint das Hauptproblem nicht das Gewaltmonopol des Staates oder seine klassendominierte Identität zu sein, sondern vielmehr die Frage, wie Zwang (Staat) und Konsens (Zivilgesellschaft) zusammenarbeiten. Weil auch die Sphäre und das Verständnis der staatlichen Aktivitäten bis in die Sphäre der Zivilgesellschaft verbreitet sind, entsteht die Schwierigkeit, zwischen der staatlichen und der zivilgesellschaftlichen Sphäre überhaupt zu trennen.

Wenn es um das Verhältnis von Basis und Überbau geht, wurde in den politischen Theorien bis Gramsci der Staat wegen seiner „bloßen“ regulierenden Rolle, weil als determinierende Kraft eher die wirtschaftliche Sphäre betrachtet wurde, dem Überbau zugeordnet. Die Gesellschaft war in diesem Modell der Basis zugeordnet. Dagegen wird die Zivilgesellschaft bei Gramsci zum ersten Mal dem Überbau zugeordnet: „Gramsci's theory introduces a profound innovation with respect to the whole Marxist tradition. Civil society in Gramsci does not belong to the structural sphere but to the superstructural sphere.“ (Bobbio 1979: 82). Bobbio führt zu Gramscis Verständnis der beiden Sphären weiter aus:

„What we can do, for the moment is to fix two major superstructural ‚levels‘; the one that can be called ‚civil society‘, that is the ensemble of organisms commonly called ‚private‘ and that of ‚political society‘ or ‚the State‘. These two levels correspond on the one hand to the function of ‚hegemony‘ which the dominant group exercises throughout society, and on the other hand to that of ‚direct domination‘ or rule exercised through the State and Juridical government.“ (Ebd.: 83)

Meiner Auffassung nach findet hier aber nicht ein einfacher Ortswechsel der Zivilgesellschaft von der Basis zum Überbau statt, sondern es geht um einen Wandel in der Bedeutung des Überbaus, der von Gramsci neu formuliert wird. Kurz gefasst: Marx stellt die Vorherrschaft und das Gewaltmonopol des Staates in den Vordergrund, während Gramsci, der ein breiteres Verständnis des Staates und seines bis in die Zivilgesellschaft reichenden Apparates hat, dessen konstruktive, positive Seite betont.

Bei Gramsci gewinnt deshalb der Überbau eine positivere Seite, was vor allem daran liegt, dass die Marxsche und die Gramscianische Auffassung von der Bedeutung sowie der Rolle der Ideologien sich wesentlich voneinander unterscheiden. Ein weiterer Punkt, der diese These unterstützt, ist, dass die Zivilgesellschaftssphäre bei Gramsci nicht nur als die Sphäre der wirtschaftlichen Beziehungen und der Produktion betrachtet wird, sondern vielmehr als die Sphäre der kulturellen und ideologischen Beziehungen erscheint:

„[…] for Gramsci civil society comprises not all material relationships but all ideological cultural relationships; not ‚the whole of commercial and industrial life‘ but the whole of spiritual and intellectual life.“ (Ebd.: 83)

Das Hauptproblem, so Adamson, liegt dabei eben nicht in der Trennung der Sphäre der Zivilgesellschaft von der des Staates, sondern darin, aufzuzeigen, wie beide Sphären unterscheidbar und miteinander verknüpft sind:

„On the one hand civil society must be somehow distinguishable from the State so that it can be independently conquered; otherwise the tactic of creating an alternative hegemony would make little sense. But on the other hand civil society must be linked to the state at least to the degree that its conquest will be guaranteed to have political ramification. Gramsci's problem then was to make conceptually clear how the state and civil society can be both separate and linked in the required senses.“ (Adamson 1980: 215)

Das Problem besteht nicht in der einfachen Zuordnung – zu welcher Sphäre gehört Zivilgesellschaft und zu welcher gehört der Staat? – sondern darin, wie so-

ziale Ordnung und Konsens geschaffen wird. Bei Gramsci wird dieses Problem mit dem Begriff der *Hegemonie* erfasst. Dabei gewinnt der Begriff der Hegemonie vier verschiedene Dimensionen: 1. die Interaktion zwischen Basis und Überbau, 2. die regierende Klasse und deren Interessen, 3. die geschichtliche Konjunktur (die zu den Interessen der regierenden Klasse passende Weltanschauung, die populäre Kultur, die Zirkulation der Produkte der populären Kultur) und schließlich 4. die Artikulationsfähigkeit der dominanten, regierenden Klasse, die ihre eigene Weltanschauung zur allgemeinen erheben kann. Hier wird die doppelte Bedeutung des Hegemoniebegriffs offenbar: Einmal wird Hegemonie im Sinne der Erzeugung einer dominanten Weltanschauung, die auch kulturelle Elemente benutzt, verstanden und auf einer zweiten Bedeutungsebene wird Hegemonie im Sinne einer Brücke oder als Machtbalance zwischen der Zivilgesellschaft und dem Staat verwendet:

„[...] hegemony aims not only at the formation of collective will capable of creating a new state apparatus and transforming society but also at elaborating and propagating a new conception of the world. To be precise Gramsci's theory of hegemony not only relates to a theory of the party and the state, or to a new conception of the party and the state, and involves political education, but also includes all manifestation of society in the new and wider sense explored earlier, now conceived as a superstructural historical force." (Bobbio 1979: 83)

Obwohl es ist nicht einfach ist, diese beiden Verständnisweisen von Hegemonie voneinander zu trennen, wird es in diesem Teil nicht um Hegemonie im Sinne von kultureller und ideologischer Beziehungen, sondern als Konstruktion der Machtbalance zwischen Staat und Zivilgesellschaft gehen. Hegemonie ist ein Machtbündnis wie auch eine Regierungsform. Es ist das Zusammenkommen der progressiven, dominanten (auf der Ebene des Produktionsmodus) Klasse mit anderen Klassen und einer daraus resultierenden Abmachung. Bobbio sieht Hegemonie als vermittelnde Kraft: „Hegemony is the intermediary force which welds together determinate objective conditions and the actual domination ruling group: this conjunction comes about within civil society." (Ebd.: 93)

Daraus folgt, dass die harmonische Beziehung zwischen politischer und wirtschaftlicher Sphäre nicht selbstverständlich ist, sondern konstruiert werden muss. Wie diese Harmonie geschaffen wird und wer die Akteure dieses Prozesses sind, sind zwei wichtige Fragen. Bei Gramsci übernimmt der Staat die Rolle des Konstrukteurs. Die Hauptrolle des Staats bei der Herstellung von Hegemonie darf jedoch nicht irreführend sein, da die Antwort auf die Frage, wo gesellschaftlicher Konsens geschaffen wird, präzise mit der zivilgesellschaftlichen Sphäre beantwortet wird:

„[...] after a revolution in the social relations of production, the new state has an essential task to carry out which consists in transforming the economic behaviour of man so as to adapt it to the needs of new infrastructure. This economic behaviour is on the one hand his method of working and his productive capacity, and on the other his method of consumption and more generally his mode of life in so far as it reflects upon his manner of participating in production." (Texier 1979: 68)

Hier wird unsere Aufmerksamkeit auch auf den Begriff der *Geschichtlichkeit* gelenkt, welcher eine wichtige Rolle in Gramcis Theorie[1] einnimmt: „In short it is not sufficient to radically transform the infrastructure; homo economicus must also be adapted to these new structures. Homo economicus is not, therefore, an immutable reality but on the contrary an historical reality." (Ebd.) Weil der Begriff *Hegemonie* mehr auf eine *geschichtliche Konfiguration* als auf einen Zustand zielt, muss daher geklärt werden, wie er funktioniert. Adamson etwa unterscheidet zwei Arten der Hegemonie, die zwei unterschiedlichen Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnissen entsprechen:

„To the extent that Gramsci was thinking of hegemony as a supersession of the economic corporative, he was thinking of an isolated civil society and of the state as an object to be gained by a rising class. […] To the extent, however, he was thinking of hegemony in contrast to domination, he had in mind how existing bourgeois state actually functions, viz., as linkages of political and civil society." (Adamson 1980: 217)

Die Schwierigkeit den Hegemonie-Begriff zu definieren, liegt darin, dass Gramsci ein Revolutionär *und* Praxistheoretiker war. Oben deutet der erste Zustand auf einen sozialen Wandel, der zweite auf eine existierende soziale Situation. Nach dieser Fassung ist Hegemonie eine Macht-Balance in einem bestimmten Zeitraum. Für die Klassen, die nach Hegemonie streben, ist der Staat ein Apparat (Zwang und/oder Konsens), um ihre Ziele zu erreichen. Dagegen ist die Zivilgesellschaft ihr Spielraum.

Wenn, wie oben festgestellt, Hegemonie ein Machtbündnis ist, muss es mehr als eine Partei geben. Trotzdem bestimmt nur eine (dominante) Klasse die Natur der Hegemonie. Gramsci schreibt auch über diese herrschende Klasse. Um eine herrschende Position einnehmen zu können, muss diese Klasse vor allem in den wirtschaftlichen Beziehungen eine dominante Position innehaben. Dies zeigt noch einmal die bestimmende Kraft der wirtschaftlichen Sphäre:

1 Siehe Kapitel II.2

„For a social group to obtain the consent of other subordinate social groups, the group must first of all be an essential force in society. In other words it must, basically, occupy a place and fulfil a decisive function in the sphere of production.“ (Texier 1979: 64)

Texier macht auf die direkte Beziehung zwischen der politischen und der wirtschaftlichen Sphäre aufmerksam:

„The new social group must be revolutionary in economic terms, that it must be capable of transforming the economic base and establishing such production relations as will permit the new development of productive forces. Its political hegemony will therefore have an economic base and content.“ (Ebd.)

Der Erfolg der politischen Hegemonie, die von dieser progressiven Klasse konstruiert wird, ist abhängig von ihrer Fähigkeit, ihre eigenen Interessen mit den Interessen der anderen in Einklang zu bringen:

„[...] the new social class has found and is able to maintain a just equilibrium between its own fundamental interests, which must prevail, and those of secondary social groups which must not be sacrificed. Thus economic compromise or economic alliance is the condition for the creation of system of alliances which, in political terms, unites the ‚subordinate‘ groups and the dominant group under the rule of latter.“ (Ebd.)

Die Klasse, die in einer kapitalistischen Gesellschaft die dominante Position in Bezug auf die Produktionsbeziehungen einnimmt, ist die Bourgeoisie. Aber nicht alle Gesellschaften haben den Entwicklungsgrad der Industriegesellschaften. Wie in Gramscis Vergleich zwischen Italien und Frankreich deutlich wird, kann es sein, dass z.B. die (italienische) Bourgeoisie noch kein Bewusstsein über ihre eigenen Klasseninteressen entwickelt und auch entsprechend keine Organisationsebene erreicht hat. In diesem Fall erkennt Gramsci drei unterschiedliche wirtschaftliche Entwicklungsgrade, wobei jedem ein anderes Bewusstsein in der politischen Arena entspricht:

- The primitive economic moment in which the consciousness of a group own professional interests are expressed but not yet their interests as a social class.
- The political economic moment in which the consciousness of class interests is expressed, but only at an economic level.
- The third moment is that of hegemony, in which one becomes aware that one’s own corporate interests, in their present and future development, transcend the

corporate limits of the purely economics, and can and must become the interests of other subordinate groups too. (Mouffe 1979b: 180)

Demgegenüber nennt Buci-Glucksmann (1981) drei Kategorien notwendiger Voraussetzungen für die Herstellung einer Hegemonie: darunter wirtschaftliche, politische und kulturelle Bedingungen. Für die wirtschaftliche Sphäre wird das zurückgebliebene Niveau der italienischen Wirtschaft als Beispiel gegeben. In dieser Sphäre bedeutet Hegemonie die Fähigkeit einer progressiven Klasse, den Wandel in den Produktionsbeziehungen zu schaffen: von einem primitiven zu einem fortgeschrittenen Produktionsmodus. Dagegen sind die politischen Bedingungen die folgenden:

„In einem internationalen Kontext ist eine hegemoniale Klasse eine nationale Klasse, die, in einem gegebenen historischen Moment eine ‚fortschrittliche Funktion' hat; sie ist fähig, die gesamte Gesellschaft voranschreiten zu lassen. Da sie ihre eigenen Klasseninteressen auf andere verbündete Schichten erweitert, deren Forderungen sie aufgreift – und sei es um den Preis von Kompromissen – ist sie nicht korporativistisch." (Buci-Glucksmann 1981: 68)

In diesem Sinne entspricht Hegemonie einer politischen Führungsrolle. Buci-Glucksmann zitiert nach Gramsci:

„Eine Klasse herrscht auf zwei Weisen, d.h. sie ist ‚führend' und ‚herrschend'. Sie ist führend in bezug auf die verbündeten Klassen und herrschend in bezug auf die gegnerischen Klassen. Deshalb kann (und muss) eine Klasse ‚führend' sein, schon bevor sie zur Macht kommt: ist sie an der Macht, wird sie herrschend, aber sie bleibt auch weiterhin ‚führend'." (Ebd.: 69)

Hegemonie lässt sich also als Machtkampf einer Klasse – die schon Macht in der wirtschaftlichen Sphäre hat – um die Macht in der politischen und kulturellen Sphäre bezeichnen.[2] Der Machtkampf in der politischen Sphäre zielt auf die Eroberung des Staatsapparats. Gramsci, der die Rolle der Jakobiner während der Französische Revolution untersucht, schreibt:

„[…] not only did they organize a bourgeoisie government, i.e, make the bourgeoisie the dominant class – they did more. They created the Bourgeoisie State, made the bourgeoisie into the leading hegemonic class of nation, in other words gave the new state a permanent basis and created the compact modern French nation." (Mouffe 1979b: 179)

2 Zu diesem Kampf um die kulturelle Macht siehe Kapitel II.2.

Es ist aber nicht ausreichend, nur in der politischen Sphäre organisiert zu sein. Die herrschende Klasse muss sich auch in der kulturellen Sphäre organisieren. Wenn die politische Sphäre der staatlichen Sphäre entspricht, dann entspricht die kulturelle Sphäre der Gesellschaft. Das heißt, es muss ein bestimmtes Verhältnismuster zwischen der politischen Gesellschaft und der zivilgesellschaftlichen Sphäre geben. Dieses Verhältnismuster ist abhängig von der Art der Hegemonie und wie sie begründet ist. Um es kurz zusammenzufassen: die Natur der Hegemonie – aus welchen Klassen sie besteht und wie sie zur ihrer Form gekommen ist – bestimmt gleichzeitig auch das Verhältnis zwischen dem Staat und der Gesellschaft. In diesem Sinne erwähnt Mouffe zwei unterschiedliche Strategien der Hegemoniekonstruktion:

„[…] the interest of these groups can either be articulated so as to neutralize them and hence to prevent the development of their own specific demands, or else they can be articulated in such a way as to promote their full development leading to the final resolution of contradictions which they express." (Mouffe 1979b:183)

Die folgende Tabelle nach Sabine Kebir gibt einen Überblick über verschiedene Verhältnisse von Staat und Zivilgesellschaft:

Tab. 2: Verhältnis von Staat und Zivilgesellschaft.

FASCHISMUS	WESTEN (liberale Demokratie)	„GEREGELTE GESELLSCHAFT"
Zivilgesellschaft wird von politischer Gesellschaft geschluckt.	Stetes Ausbalancieren zwischen ziviler und politischer Gesellschaft.	Politische Gesellschaft wird von der Zivilgesellschaft absorbiert.

(Eigene Graphik nach Kebir [1991: 70]).

II.2 KULTUR, INTELLEKTUELLE UND SOZIALE TRANSFORMATION

Im Vergleich zum gängigen marxistischen Ideologieverständnis hat Ideologie bei Gramsci eine andere, positivere und konstitutive Bedeutung. Dies liegt darin begründet, dass bei Gramsci das Verhältnis zwischen Basis und Überbau wesent-

lich komplizierter ist, als es vom Determinismus des ökonomistischen Ansatzes beschrieben wird (s. Mouffe 1979a).

Anders als im marxistischen Verständnis, wo Ideologie im Sinne eines falschen Bewusstseins aufgefasst wird, beinhaltet der Begriff der Ideologie bei Gramsci Konzepte wie Kultur, Weltanschauung, die Herstellung der Hegemonie, Kampf um Deutung, Lebensstil, kollektiver Wille, Alltagsverstand und kollektive Macht. Oben wurde bereits betont, dass es neben politischen und ökonomischen Bedingungen zur Herstellung der Hegemonie auch kulturelle und ideologische gibt (s. Buci-Glucksmann 1981: 68f.). Zu den kulturellen Bedingungen zählt auch die Beziehung der Massen zu den Intellektuellen. In diesem Sinne muss auch eine Hegemonie in der kulturellen Sphäre hergestellt werden.

„Die expansive Fähigkeit der Hegemonie einer Klasse begrenzt sich nicht auf die ausschließliche politische Führung, sondern zeigt sich auch in den verschiedenen ideologischen und kulturellen Hegemonie-Apparaten." (Ebd.: 69)

Gegen das liberalisierende Bildungsverständnis des *Risorgimento*[3] schlägt Gramsci zwei Strategielinien vor, auf deren Basis deutlich wird, was er sich unter dem Begriff *Ideologie* vorstellt und welchen Kampf um die Hegemonie er meint:

„Eine allgemeine Lebensauffassung, eine Philosophie (Gioberti), die den Anhängern eine ‚Würde' verleiht, die sie der herrschenden Ideologie als Grundlage des Kampfes entgegen setzen können; ein Schulprogramm, das die homogenste und zahlreichste Fraktion der Intellektuellen (Lehrende, vom Volksschullehrer bis zum Universitätsprofessor) interessiert und ihnen eigene Aktivitäten in ihrem technischen Bereich erlaubt." (Ebd. 70)

Zwei Begriffe gewinnen bei Gramsci eine besondere Bedeutung: *Kultur und Zivilisation*. Beide haben bei Gramsci eine eigene Definition. Man darf zum Beispiel den Kulturbegriff bei Gramsci mit großgeschriebener Kultur im Sinne von *kultiviert sein* oder im Sinne von *zivilisiert sein* nicht verwechseln.

„Denn die Kultur, wie er sie damals auffasst, hat nichts zu tun mit irgendeinem enzyklopädischen Wissen, dass die Menschen gegenüber den Tatsachen wehrlos und passiv macht: ‚Eine solche Form der Kultur ist wirklich schädlich, insbesondere für das Proletariat.' Im Gegensatz zu diesem ‚kurzatmigen und farblosen' Intellektualismus ergibt sich

3 Risorgimento (ital.: Wiedererstehung) steht für jene Epoche (1815-1870) der italienischen Geschichte, in der die Entwicklungen zur Einigung und Schaffung eines nationalstaatlichen Italiens im Jahre 1870 führten.

die wirkliche Kultur aus der Veränderung der Wirklichkeit, aus ‚der Eroberung eines höheren Bewusstseins, durch das jeder seinen eigenen historischen Wert, seine eigene Funktion im Leben, seine eigenen Rechte und seine eigenen Pflichten zu verstehen vermag.“ (Ebd.: 14)

Wie man sieht, steht Kultur bei Gramsci für Kritik und die daraus resultierende Transformation der existierenden sozialen Realität.[4] Wofür steht der Begriff Zivilisation? Zivilisation heißt für Gramsci kapitalistische Zivilisation, die, wie Texier (1979) ausführt, einen bestimmten Menschentyp kreiert. Um die Funktionsweise der kulturellen Hegemonie auf der intellektuellen und moralischen Ebene zu verstehen, verwendet Gramsci Begriffe wie Alltagsverstand und Weltanschauung. Hall, Lumley und Mc Lennan betonen, dass bei Gramsci die Materialität, die Faktizität der Ideologie als gelebtes Verhältnis hervorgehoben wird. Sie betonen also, dass bei Gramsci das Ideologieproblem auch in seiner alltäglichen Erscheinung erfasst wird:

„He is perhaps the first Marxist to seriously examine ideology at its ‚lower levels‘ as the accumulation of ‚popular knowledges‘ and the means of dealing with everyday life – what he calls ‚common sense‘.“ (Hall/Lumley/McLennan 1977: 49)

Trotz des unterschiedlichen Ideologiebegriffs bei Gramsci und bei Marx besteht Mouffe darauf, dass Gramsci ein marxistischer Theoretiker ist und bleibt. Sie lenkt die Aufmerksamkeit auf die materialistische Seite des gramscianischen Ideologiebegriffs: „Gramsci was the first to stress the material nature of ideology, its existence as a necessary level of social formations, its inscription in practices and its materialisation into apparatuses.“ (Mouffe 1979b:199). Tatsächlich schreibt Gramsci, dass „[…] material forces are the content and ideologies the form“(Texier 1979: 58). Die materielle Basis der Ideologien wird auch von Hall/ Lumney und McLennan betont:

„Ideology is not a trick imposed by a ruling class in order eternally to deceive the workers, and thus prevent the class from achieving its (supposedly) predetermined historic role. Ideologies have their ground in material realities and are themselves material forces.“ (Hall/Lumney/McLennan 1977: 53)

Der materielle Charakter der Ideologien bedeutet, dass die Alltagspraxen, die in Produktionsbeziehungen fest eingebettet sind, den Alltagsverstand gestalten, der

4 In der englischen Ausgabe wird *Veränderung der Wirklichkeit* als *Transformation of Reality* übersetzt. Siehe Buci-Glucksmann, Christine (1980): Gramsci and the State.

selbst eine ideologische Form ist. Der Alltagsverstand ist eklektisch und hat einen widersprüchlichen Charakter:

„[…] common sense is not systematic and does not make explicit its own mode of reasoning; it can combine ideas that are contradictory without being aware of that fact. As a consequence, it builds up a storehouse of knowledges that are drawn from earlier ideologies and from a variety of social classes.“ (Ebd.: 49)

Gramsci betont auch den zusammengesetzten Charakter des Alltagsverstands:

„[common sense] […] is strongly composite, it contains elements from the stone age and principles of more advanced science; prejudices from all past phases of history at the local level and intuitions of a future philosophy which will be that of the human race united the world over.“ (Ebd.: 50)

Der widersprüchliche Charakter des Alltagsverstands soll dabei nicht immer negativ verstanden werden. Gerade aufgrund des fragmentarischen Charakters des Alltagsverstandes, besteht die Chance seiner Bearbeitung seitens der Intellektuellen, um ihn für eine soziale Transformation zu nutzen:

„Common sense and practical experience can and must be worked on. They contain elements of good sense and class instinct, which can be transformed into a coherent socialist perspective. Because that day to day struggle corporate struggle, however characterised by relations of domination and subordination is itself a contradictory phenomena.“ (Ebd.: 53)

Das Verhältnis zwischen Alltagsverständnis und dominanter Ideologie ist dabei alles andere als harmonisch und konfliktfrei:

„The relation between the dominant ideology and common sense is not, however, hierarchically fixed, but driven by the class contradictions within it. The former can intervene in popular thinking ‚positively‘ in order to recompose its elements and add new one, or negatively by setting boundaries on its development, which leaving it the restricted freedom of internal elaboration.“ (Ebd.: 50)

Es ist erstaunlich, dass Gramsci mithilfe der zwei Begriffe Hegemonie und Ideologie die existierende soziale Wahrheit analysiert und erklärt, aber gleichzeitig mit ihnen auch zeigt, wie es möglich ist, die existierende, soziale Wirklichkeit zu transformieren. Wegen der existierenden Widersprüche im Alltagsverständnis

und der vielteiligen Struktur der Hegemonie gibt es immer eine Hoffnung auf eine soziale Transformation:

„In moment of open conflict these contradictions open up a gap between ‚the superficial, explicit, or verbal consciousness‘ and the ‚consciousness implicit in activity‘. These moments often signal a crisis in the hegemony of the ruling bloc. […] This openness constitutes the space in which the communist party works: to break with the traditional limitations of corporate consciousness (under which the masses necessarily ‚borrow‘ their conceptions of the world from the dominant class).“ (Ebd. 50; 53)

Gramscis Theorie ist eine der revolutionären sozialen Transformation. Der Kampf um die Macht und die Hegemonie findet in der Sphäre der Zivilgesellschaft statt:

„The struggle takes place in ‚Civil Society‘, Gramsci states, through the private organisms of which the most important are the political parties and the unions, but which also reveal a multitude of ideologico-cultural forms (newspapers, reviews, literature, churches, and associations of all kinds) which will have to be listed.“ (Texier 1979: 65)

Wenn die soziale Transformation erst in der zivilgesellschaftlichen Sphäre stattfinden soll, in der kulturelle und ideologische Beziehungen durch die privaten Organisationen stattfinden, wer sind dann die Ingenieure dieser neuen sozialen Ordnung? Die Antwort lautet klar: die Intellektuellen.

Ganz im Gegensatz zu vorherigen Traditionen, welche die Rolle der Intellektuellen in der Vermittlung eines abstrakten Wissens sehen und den Intellektuellen die Aufgabe der Verteidigung des Universalen und der endgültigen Wahrheit zuweisen, demystifiziert Gramsci den Zusammenhang zwischen sozialen Beziehungen in der Produktionssphäre und einer funktionsabhängigen Position sowie der Rolle der Intellektuellen in diesen Beziehungen:

„The answer to the question whether the intellectuals are an ‚autonomous and independent social group‘ or whether ‚each group (has) its own particular specialised category of intellectuals‘ is to be found according to Gramsci, not by the intrinsic nature of intellectual activities per se but form the position these activities occupy ‚in the ensemble of the system of relations‘ in which these activities (and therefore the intellectual group which personify them) have their place within the general complex of social relations.“ (Sassoon 1980: 135)

Gramsci untersucht die Intellektuellen und ihre Position in den sozialen Beziehungen in Zusammenhang mit der Gründung des Nationalstaats und dem Modernisierungsgrad einer Gesellschaft. Bei Gramsci sind die Intellektuellen keine deskriptive, sondern eine historisch- analytische Kategorie, die in jedem historischen Zeitraum mit einer neuen Aufgabe und mit einer neuen Position auftauchen kann. Um ein Beispiel zu nennen: Zu jenem Zeitpunkt, als die feudale Aristokratie die dominante Klasse bildete, galten die Kleriker als die „organischen Intellektuellen" dieser gesellschaftlichen Klasse. Aber in einem gesellschaftlichen System, in dem die Klasse, der sie dienen, nicht mehr dominant ist, gelten diese Intellektuellen als die traditionalen Intellektuellen.

Die Intellektuellen bewegen sich in Bezug auf ihre Rolle und Position in der Sphäre des Überbaus. Weil es aber bei Gramsci eine komplizierte gegenseitige Beziehung zwischen der Basis (Produktionsmodus) und dem Überbau (Politik, Kultur, Zivilgesellschaft) gibt, ist es schwierig, eine direkte Verbindung zwischen intellektueller Aktivität und der Bedeutung dieser im ganzen System der sozialen Beziehungen zu fixieren. Wie Gramsci selbst schreibt, funktionieren die Überbaustrukturen zu einem großen Teil unabhängig von der Basis. Gramsci zeigt dies auch bei der Herstellung der Weltanschauungen, die nicht unbedingt direkt mit der Klassenzugehörigkeit zu tun haben, wie bei der Herstellung des kollektiven Willens. In diesem komplexen Verhältnis zwischen Basis und Überbau erfüllen die Intellektuellen eine besondere Funktion. Sie konstruieren quasi ein analytisches Werkzeug für die Erklärung der unreduzierbaren Natur der Ideologie.

„The category of the ‚intellectual' enables him to analyse the organisation and production of ideology as a specific practice that is not reducible to the classes to which the intellectuals are linked." (Hall/Lumley/McLennan 1977: 51)

Dann besteht das Problem nicht in der Aufdeckung der Verbindung zwischen bestimmten Ideologien und den Klassen, sondern darin, die Verbindung zwischen unterschiedlichen intellektuellen Funktionen und deren Bedeutung in den sozialen Beziehungen aufzuzeigen. Außerdem besitzen die Intellektuellen unterschiedliche Positionen in den sozialen Beziehungen wegen ihrer vielfältigen unterschiedlichen Aufgaben und Funktionen:

„Intellectuals occupy, in fact a variety of positions which are different distances from the economic base. However involved they may be in the world of production (such as technicians or managers) their relationship, unlike that of either the capitalist class or proletariat is always mediated to a greater or lesser extent. Within the realm of the superstructure, the

intellectuals perform organisational connective function within both the area of civil society or hegemony and the area of political society or the state.“ (Sassoon 1980: 136)

In der folgenden Tabelle wird ein Überblick über die unterschiedlichen Funktionen der Intellektuellen, geordnet nach deren Bedeutung, gegeben:

Tab. 3: SCHICHTUNG DER INTELLEKTUELLEN FUNKTIONEN nach Buci-Glucksmann (1981: 45)

	ARMEE *Generalstab*	PRODUKTION *Unternehmertum*	KULTUR	POLITISCHE PARTEI
Kategorie 1	Höhere Offiziere, die die Pläne verwirklichen	Kader, Ingenieure	Schöpfer. Vertreter einer philosophischen Schule (Croce)	Führer
Kategorie 2	untergeordnete Offiziere, die die Ausführung sichern	Angestellte, Meisterbereich, Techniker, technische und administrative Funktion. Überwachung	Angestellte der Kulturapparate	Mittlere Kader
Kategorie 3	Soldaten	Arbeiter	Publikum	Basis Verantwortliche

In diesem Rahmen unterscheidet Gramsci zwischen städtischen, provinziellen und großen Intellektuellen. Neben dieser Kategorisierung gibt es eine weitere: die Trennung von traditionalen und organischen Intellektuellen.[5]

Die provinziellen Intellektuellen, die Gramsci in der italienischen Geschichte beobachtete, sind jene Intellektuellen, die noch nicht ganz von der kapitalisti-

5 Diese beiden Kategorien sind sehr bekannte und gut bearbeitete Kategorien. An dieser Stelle soll jedoch nicht näher auf diese Kategorisierung eingegangen werden.

schen Entwicklung berührt wurden. Sie gehören dem Kleinbürgertum an und ihre Funktion besteht darin, die Verbindung zwischen den Massen der Bauern und lokaler sowie staatlicher Verwaltung herzustellen. Aus dieser Gruppe der Intellektuellen rekrutieren sich Staatsfunktionäre und die Professionellen:

„Notare, Priester, Beamte, Advokaten, unter der ideologischen Kontrolle der ‚großen Intellektuellen' (Croce) echter reaktionärer Stützpfeiler des Systems, bilden sie die geschmeidige, aber widerstandsfähige Stütze des agrarischen Blocks." (Buci-Glucksmann 1981: 37)

Trotz ihrer schwachen Verbindungen zu den kapitalistischen Produktionsbeziehungen können provinzielle Intellektuelle schon eine wichtige Bedeutung in der politischen Arena einnehmen. Dagegen haben die städtischen Intellektuellen eine direkte Verbindung mit der Produktion und der Fabrik, aber weniger Einfluss auf politische Fragen (s. Sassoon 1980: 142ff.).

„Die politische Funktion des Organisators des Einverständnisses,[6] die die ländlichen Intellektuellen und die großen Intellektuellen als echte Kommis der herrschenden Klasse charakterisiert, reproduziert sich nicht unter derselben Form für die städtischen Intellektuellen." (Buci-Glucksmann 1981: 37)

Für die hier vorliegende Arbeit haben die großen und die provinziellen Intellektuellen mehr Bedeutung, weil sie eine wichtige Position in der politischen Arena innehaben. Die großen Intellektuellen entsprechen dem Bild jener Intellektuellen, das in der Literatur weit verbreitet ist. Sie sind unabhängig von politischen Gruppierungen und Interessen, ebenso ihre kulturelle Akkumulation; zumindest aber in ihrem Selbstbild. Dennoch unterstützen sie, wie Gramsci am Falle Italiens aufgezeigt hat, die Großgrundbesitzer (s. Holub 1992: 158). Die großen und die provinziellen Intellektuellen (mit provinzieller, kleinbürgerlicher Herkunft aus Süditalien) sind wichtige Ecksteine für die Bildung des Konsenses für den Status quo in Italien. Die provinziellen Intellektuellen sichern die emotionale, materiale und geistige Bindung der Bauern zur Regierung. Dass die Bauern allein keine eigene intellektuelle Gruppe herzustellen vermögen, erleichtert ihre Arbeit.

6 In der englischen Ausgabe wird *Einverständnis* mit *Konsens* übersetzt.

II.3 ZUR GESELLSCHAFTLICHEN POSITION DER INTELLEKTUELLEN

In der soziologischen Literatur zum Thema *Intellektuelle* taucht die Frage, wie viel Autonomie diese haben, immer wieder auf. Meines Erachtens basiert diese Fragestellung weder auf einem Ansatz, der den auf Machtverhältnisse zentrierten Charakter des gesellschaftlichen Lebens fokussiert, noch auf einer Subjekttheorie, welche die sozialen Akteure in Bezug auf ihre Position und die damit verknüpften Handlungsspielräume betrachtet. Einer solchen Fragestellung liegt vielmehr ein abstraktes, bestenfalls normatives Verständnis zugrunde, das Autonomie nicht im Sinne eines Spektrums von Handlungsmöglichkeiten versteht, sondern eher im Sinne einer romantisch anmutenden Vorstellung von Freiheit. In diesem Fall kann Autonomie bestenfalls Neutralität bedeuten. Die Frage muss dann lauten, wie viel Neutralität sich Intellektuelle in ihren Werken und Äußerungen leisten können. Bei Gramsci liegt der Fall anders. Nach seinem Ansatz lautet die Frage vielmehr: Inwieweit kann man die Intellektuellen als unabhängige, einzeln handelnde Subjekte betrachten? Für Gramsci jedenfalls gehört jede intellektuelle Gruppe unterschiedlichen Klassen an.

> „Es gibt keine unabhängige Klasse von Intellektuellen, sondern jede gesellschaftliche Gruppe hat eine eigene Intellektuellenschicht oder tendiert dahin, sie sich zu bilden; die Intellektuellen der geschichtlich (und realistisch) progressiven Klassen üben jedoch unter den gegebenen Bedingungen eine solche Anziehungskraft aus, dass sie letztlich die Intellektuellen der anderen gesellschaftlichen Gruppen sich unterordnen und ein System der Solidarität zwischen allen Intellektuellen schaffen." (Votsos 2001: 134)

Folgende Punkte sind mir in Bezug auf das Zitat von Bedeutung sind Erstens bilden die Intellektuellen keine eigene Klasse, zweitens sind die Intellektuellen der regierenden Klasse in der Lage, andere Intellektuelle unterzuordnen. Daraus folgen allerdings zwei wichtige Thesen: Wenn die Intellektuellen keine eigene Klasse ausbilden, können sie nicht als eine substanzielle Gruppe für sich selbst betrachtet werden, sondern eher als eine Position oder Funktion, die sich, je nach historischem Zeitraum, konstituiert.[7] Die zweite These zielt darauf ab, inwieweit

7 Wenn von Intellektuellen gesprochen wird, wird an eine soziale Kategorie, an eine soziale Gruppe gedacht, deren Mitglieder bestimmte Eigenschaften besitzen, die es zulassen, sie unter dieser Gruppe zu klassifizieren. Bei Gramsci hingegen finden wir eine anders gelagerte Beschreibung des Intellektuellen. Renata Holub lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den *grammatological turn,* eine neue Phase, die mit den Gedanken Gramscis einhergeht. Gramsci, der den Intellektuellen-Begriff kreativ nutzt, ver-

die Intellektuellen der regierenden Klasse Einfluss auf andere Intellektuelle haben können. Dennoch bleibt die Frage nach der Autonomie bei Gramsci nicht undifferenziert. Gramsci benutzt in diesem Zusammenhang den *Organizitätsbegriff*:

„Man könnte die ‚Organizität' der verschiedenen Intellektuellenschichten, ihre mehr oder weniger Verbindung mit einer grundlegenden gesellschaftlichen Gruppe messen, indem man eine Abstufung der Funktionen und der Superstrukturen von unten nach oben (von der strukturellen Basis nach oben) festlegt." (Ebd.)

Die Intellektuellen, insbesondere jene der regierenden Klasse, haben als Hersteller der kulturellen Hegemonie mehrere Aufgaben. Einerseits müssen sie ein bestimmtes Wissen und Wertesystem, das den Interessen der herrschenden Klasse entspricht, schaffen. Das ist aber nicht ausreichend, sie müssen darüber hinaus in der Lage sein, dieses partikuläre Wissen und Wertesystem zum allgemeinen zu erheben:

„The Intellectuals therefore are the organizers and educators of society. They are the intermediaries through which the dominant class and subordinate classes are ‚organically' linked. As experts in ‚legitimisation', they resolve the contradiction that Gramsci believes to exist between alta cultura (the culture of the ruling groups) and cultura popolare (the culture of the subaltern masses)." (Fontana 1993: 140)

Wenn die Intellektuellen Experten der Legitimation sind, dann muss es eine enge Verbindung zwischen dem Staat und den Intellektuellen, besonders während der Gründung eines Nationalstaats, geben. Gramsci schreibt:

„Ein Intellektueller, der sich der politischen Partei einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe anschließt, verbindet sich eng mit der Gruppe, was durch die Beteiligung am staatlichen Leben nur in bescheidenem Maße und manchmal überhaupt nicht geschieht. Es kommt sogar vor, dass viele Intellektuelle glauben, sie seien der Staat, ein Glaube, der angesichts der imponierenden Masse der Kategorie bisweilen beträchtliche Folgen hat und zu misslichen Komplikationen für die grundlegende ökonomische Gruppe führt, die in Wirklichkeit der Staat ist." (Votsos 2001: 112)

Wenn es so eine Verbindung gibt, dann kann eine Krise des Staates oder eine Legitimationskrise auch als eine Krise der Intellektuellen bezeichnet werden. Es

---

steht ihn eben nicht als Name einer Kategorie, sondern er versteht ihn als Attribut, etwa wie im Fall des *intellektuelle proletarian* (s. Holub 1992: 157).

ist sehr interessant zu sehen, wie die Intellektuellen diese Krise überstehen und wie sie angesichts anderer konkurrierender Intellektuellengruppen agieren. In Entwicklungsländern gewinnen Staat und Politik im Vergleich zu den industrialisierten Ländern eine besondere Bedeutung. Hier hat der Staat andere Aufgaben. Henning Melber, der über die *demokratische Frage* in den Ländern Afrikas forscht, betont diesen Unterschied:

> „Mehr noch als für den entwickelten bürgerlichen Staat, liegt für den Staat in Entwicklungsländern eine wesentliche Funktion insbesondere auch darin, innerhalb einer Struktur mit verschiedenen Ebenen der Entwicklung ‚Kohäsionsfaktor' einer Gesellschaftsformation zu sein." (Melber 1990: 180)

Es ist vorstellbar, dass in solchen Ländern eine andere Dynamik zwischen Wirtschaft und Politik zum Tragen kommt. Vielleicht erscheint Politik mehr als bestimmender Faktor. In Ländern des Globalen Südens benötigt der Staat, so lässt sich vermuten, eine eigene Intellektuellengruppe noch viel stärker, um kulturelle Hegemonie und Legitimation herzustellen.

II.4 STRUKTURELLE PHÄNOMENOLOGIE DER INTELLEKTUELLEN

II.4.1 Synthese der organischen Intellektuellen

Oben wurde gezeigt, dass Gramsics Definition von Intellektuellen sich gegen das liberale Verständnis wendet, in welchem Intellektuellen mit Bezug auf bestimmte charakteristische Verhaltensweisen und Eigenschaften vom Rest der Volksmassen unterschieden werden. Dagegen bietet Gramsci eine alternative Definition der neuen Intellektuellen:

> „Das Wesen der neuen Intellektuellen kann nicht mehr in der Eloquenz liegen, der äußerlichen und momentanen Triebkraft von Neigungen und Leidenschaften, sondern im aktiven Einmischen ins praktische Leben, als Konstrukteur, Organisator, ‚permanenter Überzeuger'." (Glucksmann 1981: 48)

Bei Gramsci wird der Intellektuelle vor allem durch seine Position und Funktion in der Gesamtheit der gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse beschrieben. Dennoch gibt es auch eine phänomenologische Perspektive, etwa in der Beschreibung, wie der organische Intellektuelle sein soll. Das entspricht auch der

Dialektik zwischen den Massen und den Intellektuellen, aber auch der Dialektik zwischen Vernunft und Emotionen:

„The ‚popular element' feels but does not always know or understand; the intellectual element ‚knows' but does not always understand and in particular does not always feel [...] the intellectuals error consist in believing that one can know without understanding and even more without feeling and being impassioned." (Sassoon 2000: 28)

Was unterscheidet dann die soziopsychologische Struktur, die durch ein liberales Verständnis dem Intellektuellen zugeschrieben wird, von Gramscis Verständnis vom Intellektuellen? Nach meiner Auffassung geht es bei der liberalen Beschreibung der autonomen Intellektuellen mehr um die individuelle intellektuelle Identität, bei Gramscis organischen Intellektuellen dagegen vor allem um eine intellektuelle Identität, die vom kollektiven Bewusstsein, Kultur und Fühlen gespeist wird. Der organische Intellektuelle muss in der Lage sein, die Bedürfnisse und Emotionen der *eigenen* Leute (Volk, Gruppe oder Klasse) zu verstehen und aus ihrem Alltagsverstand heraus eine neue, kohärente, höhere Weltanschauung zu schaffen:

„[...] that the intellectual can be an intellectual (and not a pure pedant) if distinct and separate from the people nation that is, without feeling the elementary passions of the people, understanding them and […] connecting them […] to a superior conception of the world, scientifically and coherently elaborated – i.e. knowledge. One cannot make politics – history without this passion, without this sentimental connection between intellectuals and people nation." (Ebd.)

In diesem Sinne müssen die organischen Intellektuellen in der Lage sein, populäre Kultur von innen heraus zu kennen und zu verstehen, um diese mithilfe ihres eigenen Wissens kritisieren und eine neue Synthese schaffen zu können. Der Intellektuelle muss quasi in seinem eigenen intellektuellen Selbst und Sein diese Synthese widerspiegeln und in Verbindung mit den Massen erleben können:

„Gramsci validates the importance of people's ideas for their identities, their activities, and as the starting point for political strategy but he also argues that these ideas always lag behind material conditions. He carefully specifies that Intellectual must learn about the common sense of the people in order to criticise it. This is the first, essential step in transforming backward ideas." (Ebd.: 41)

II.4.2 Zur Identität der Intellektuellen – Zwischen Kultur der Massen und Kultur der Regierenden

Das Verhältnis zwischen Intellektuellen, Massen und hegemonialem Block bzw. zwischen populärer Kultur/Alltagsverstand, Massenkultur/hegemonialer Kultur sowie Hochkultur/Kultur der Bourgeoisie ist kompliziert. Aus Gramscis Annahme, dass jede Klasse ihre eigene Intellektuellengruppe hervorbringt, lässt sich schlussfolgern, dass Intellektuelle der regierenden Klassen – die großen Intellektuellen – die Hersteller der Hochkultur sind. Wir wissen auch, dass diese Intellektuellen gegenüber der populären Kultur/Volkskultur abgeneigt sind. Wenn wir also die Herstellung der hegemonialen Kultur analysieren wollen, sollten wir uns mit der Gruppe der Kopfarbeiter in der Medienindustrie unserer heutigen modernen Gesellschaften beschäftigen: JournalistInnen, KolumnistInnen, SchriftstellerInnen, Fernseh- und FilmproduzentInnen, FilmregisseurInnen, Werbeagenturen, RadioproduzentInnen und andere. Kategorien wie *Hochkultur* und die *großen Intellektuellen* als Hersteller dieser Kultur sind nicht völlig ungeeignet für eine Analyse der hegemonialen Kultur. Diese Spaltung zwischen Hoch- und Volkskultur muss selbst als Basis für die Absicherung einer hegemonialen Kultur betrachtet werden. So muss auch die Aufgabenverteilung zwischen großen Intellektuellen und Intellektuellen subalterner Funktionen als organisatorische Notwendigkeit im Zusammenhang mit der Herstellung einer kulturellen Hegemonie gesehen werden. Daraus folgt, dass die Klassifizierung nach intellektuellen Funktionen von elementarer Bedeutung für die Herstellung der kulturellen Hegemonie ist.

Mit seinem Gespür für die Sprache als Materialisierungsform der Ideologie und für die Bedeutung der Kulturindustrie in der modernen Gesellschaft ist Gramsci zweifellos einer der ersten, der die Bedeutung der populären Kultur und ihrer Produkte für den Erhalt des Status quo erkannt hat. Gramsci untersucht die Funktionen dieser Produkte im Prozess ihrer Rezeption. Beispielsweise hat er die Supermann-Phantasien, die unter den Kleinbürgern und deren Intellektuellen sehr beliebt sind (s. Holub 1992: 107), analysiert. Er erklärt das Interesse an solchen Populärkulturprodukten mit der Erfüllung bestimmter psychologischer Bedürfnisse, die auf der psychischen Struktur der RezipientInnen aufbauen.[8]

Gramsci spricht vom Alltagsverstand und einer populärnationalen Kultur. Beide Begriffe können positive wie negative Konnotationen beinhalten. Dies liegt daran, dass sie Widersprüche – die auch von Gramsci selbst erkannt worden

8 Solch ein Modell geht von einer gewissen Authentizität der Bedürfnisse aus, es kann aber nicht ausgeschlossen werden, dass viele Bedürfnisse sehr gezielt von der Kulturindustrie selbst hervorgerufen werden.

sind – in sich tragen. Solange der Alltagsverstand ein Kritikpotenzial gegenüber der hegemonialen Kultur innehat, verfügt er über eine positive Bedeutung. Die gleiche Ambivalenz findet man im Begriff der *populären Kultur*. Er hat eine negative Bedeutung, wenn er ein Teil der hegemonialen Kulturstrategie bildet; er hat aber auch positive Konnotationen bei Gramsci, wenn er im Gegensatz zur provinziellen italienischen Kultur steht.

In seinem Vergleich zwischen Alltagsverstand und hegemonialer Kultur macht Gramsci deutlich, dass es zwischen beiden Begriffen ein Verhältnis geben kann, das Widersprüche hervorruft. So ist das Verhältnis zwischen Alltagsverstand und hegemonialer Kultur keineswegs harmonisch. Heute tritt neben die von Gramsci entwickelten Begriffe *populäre Kultur* und *hegemoniale Kultur* ein dritter Begriff, nämlich der der *Massenkultur*, welcher besonders bei den Cultural Studies Anwendung findet. Wir haben also drei Begriffe: Hegemoniale Kultur, Massenkultur und populäre Kultur. Während Einigkeit darüber besteht, dass Massenkultur ein Teil der hegemonialen Kulturstrategie bildet, gibt es in der Literatur unterschiedliche Auffassungen darüber, wie sich das Verhältnis zwischen populärer und hegemonialer Kultur gestaltet.

Raymond Williams (s. Heath & Skirrow 1986) unterscheidet vier Verwendungsweisen des Begriffs *populäre Kultur*: erstens populäre Kultur als Gegensatz zur Hochkultur, im Sinne von Volkskultur. Zweitens im Sinne einer von vielen geteilten Kultur, einer Kultur, die viele anspricht. Die dritte Verwendungsweise verweist auf eine alternative, oppositionelle Kultur. Viele sehen darin ein anderes Erfahrungs- und Interessensreservoir, das gegen herrschende kulturelle Formen und Macht ein Veränderungspotenzial besitzt. Die vierte Verwendungsweise umfasst alle Inhalte unseres alltäglichen Lebens, wie z. B. die Alltagssprache, Unterhaltungsformen, Sprüche, Einkaufen usw. Ist das Verhältnis zwischen populärer und hegemonialer Kultur schon als ambivalent zu bezeichnen, so ist das Verhältnis zwischen Massenkultur und populärer Kultur noch ambivalenter. Obwohl Williams mehrfache Wechselwirkungen zwischen populärer Kultur und Massenkultur feststellt, lässt sich populäre Kultur und Massenkultur nicht gleichsetzen (s. Heath & Skirrow 1986: 4ff.).

II.4.3 Einbettung in der eigenen Tradition

Gramscis Analyse unterschiedlicher Formen der Intellektualität steht im Zusammenhang mit seiner historischen Analyse der gesellschaftlichen Entwicklung Italiens. Je weiter seine Analysen fortschreiten, umso differenzierter betrachtet er verschiedene Intellektualitätsformen (s. Holub: 1992). Er unterscheidet unterschiedliche intellektuelle Gruppen nach ihrer Funktion/Position, quasi nach ihrer

Verbindung zu den Produktionsverhältnissen. Es gibt aber noch eine andere Achse, an der entlang intellektuelle Gruppen unterschieden werden können, nämlich unterschiedliche, intellektuelle Gemeinden. Gramsci nennt sie *esprit de corps*, was von Renata Holub mit *structure of feeling* übersetzt wird. Diese Gemeinden bilden ein *Zuhause*, eine psychologische Umgebung, der sich die Intellektuellen verbunden fühlen:„That (intellectual) body lives within a structure of feeling of a specific community, the socio-psychic language of which informs a person's imagistic and symbolic referentiality.“ (Holub 1992: 162) So lassen sich unterscheidbare Intellektuellengemeinden mit je eigenen Traditionen und Werten darstellen:

„What differentiates one intellectual community from another are the respective languages that are spoken in each, their forms of communication, which contain the emotional, psychological and evaluative registers of their specific ‚structure of feeling‘ or community. The structure of feeling of one community, and the experiences, assumptions and exclusions underlying it, are not identical with but different form the structures of feeling of the other communities.“ (Ebd.)

Mitglied einer bestimmten intellektuellen Gruppierung zu sein, schließt nicht aus, auch an einer anderen Gruppierung teilzuhaben. Dieses Modell einer intellektuellen Gemeinde interpretiert Holub als weiteres Zeichen für Gramscis Fähigkeit, gesellschaftliche Entwicklungen differenziert wahrzunehmen und theoretisch zu fassen. Es zeigt sich, dass solch ein mehrdimensionales Modell – neben einem hierarchischen Modell, in welchem die Intellektuellen nach ihrer Position geordnet sind – ein horizontales Schema ermöglicht, das die gleichzeitige Anwesenheit unterschiedlicher Intellektuellengruppen ebenso sichtbar macht wie ihre möglichen Verbindungen zu jenen Mitgliedern, die nicht unbedingt die gleiche Position in der Gesamtheit der sozialen Verhältnisse haben, die aber zur selben intellektuellen Gemeinde gehören. Dieses Schema bildet auch ab, wie stark Intellektuelle in ihren Traditionen phänomenologisch eingebettet sind. Dies ruft wiederum die Frage hervor, wie flexibel, schnell und offen Intellektuelle für Veränderungen sein können. Gramscis Antwort auf diese Frage fällt negativ aus:

„Die Intellektuellen entwickeln sich sehr langsam, viel langsamer als jede andere gesellschaftliche Gruppe. [...] Zu denken, dass er als Masse mit aller Vergangenheit brechen könne, um sich ganz auf das Terrain einer neuen Ideologie zu stellen, ist absurd. Es ist absurd für die Intellektuellen als Masse und vielleicht auch absurd für viele Intellektuellen als Einzelpersonen, trotz all der aufrichtigen Anstrengungen, die sie machen und machen wollen.“ (Votsos 2001: 134)

III Der Kampf der Intellektuellen um die türkische Modernisierung

III.1 EINBLICKE IN DIE DISKUSSION IN DER PERIODE NACH 1980

Diskurse zur *Krise des türkischen Staats*, der *Krise des republikanischen Regimes*, der *Krise der Intellektuellen* (Aydın)[1] und zur *Identitätskrise der Gesellschaft* rücken seit den 1980er-Jahren in den Mittelpunkt der Debatten über die kritische Evaluierung der Modernisierungsgeschichte, über den Aufstieg der zivilgesellschaftlichen Kräfte und über den Demokratisierungsprozess in der Türkei. Dabei fällt auf, dass die verschiedenen intellektuellen Gruppen besonders im öffentlichen Diskurs über die Identitätskrise des Landes viele thematische Übereinstimmungen haben. Im Folgenden werden zentrale Themen und Argumentationslinien dieser post-kemalistischen Diskurse einleitend kurz skizziert.

---

1 Im Türkischen gibt es drei Begriffe, mit denen das Wort Intellektueller übersetzt wird: *Münevver*, *Aydın* und *Entellektüel*. Obwohl alle drei auch synonym füreinander verwendet werden können, beziehen sie sich im Einzelnen auf verschiedene Perioden, unterschiedliche Akteure und soziale Kontexte – d.h. sie haben unterschiedliche Bedeutungen und ideologische Konnotationen. Hier sei angemerkt, dass diese unterschiedlichen Bedeutungen selbst Gegenstand der politischen Kämpfe sind und daher in den jeweiligen sozialen und geschichtlichen Kontexten ausgehandelt werden. Auf die unterschiedlichen Bedeutungen dieser Begriffe wird in späteren Teilen der Arbeit näher eingegangen. Hier genügt es, im Allgemeinen anzumerken, dass *Münevver* eher für den osmanischen Intellektuellen steht und in der Periode nach 1980 im Zusammenhang mit islamischen Intellektuellen verwendet wird, während *Aydın* eher im Sinne des kemalistischen Intellektuellen der Republik Anwendung findet. Mit dem Begriff des *Entellektüel* wird die neue intellektuelle Figur des „oppositionellen" Intellektuellen, der nach 1980 in der politischen Öffentlichkeit erschienen ist und das zentralistische, republikanische Projekt kritisiert, bezeichnet. Um eine begriffliche Verwirrung zu vermeiden, werde ich, wo es angebracht ist, den entsprechenden türkischen Begriff in Klammer setzen.

Der Soziologe Çağlar Keyder diagnostiziert die Identitätskrise in erster Linie als Legitimitätskrise des türkischen Staats (s. Keyder 1995: 151). Die republikanische Elite mit der Staatsmacht im Rücken habe zwar die Mission übernommen, die Gesellschaft zu modernisieren, habe damit aber, einer „eingeschränkten Modernisierungsstrategie" folgend, den Individuen ihre Rechte, ihre Entscheidungs- und Gedankenfreiheit vorenthalten (s. ebd. 155). Parallel zu einer Änderung der Kräfteverhältnisse konstatiert Keyder auch ein Wechsel in der Positionierung der Intellektuellen:

„Wir erkennen die jetzige Krise des Staats daran, dass diese Gleichgewichte sich ändern. Der Staat ist nicht mehr in der Lage, seine populistischen Versprechungen zu erfüllen, die Bourgeoisie möchte sich von der staatlichen Bevormundung befreien. Das Wichtigste ist aber, dass die Intellektuellen, die damals als Intelligentia die Erhabenheit des Staats verteidigt hatten, heute an der Seite der zivilgesellschaftlichen Kräfte für das Erhalten der Grundrechte und der Freiheiten vor dem Staat kämpfen." (Ebd.: 155; aus dem Türkischen übersetzt durch die Autorin Anıl Al-Rebholz [ÜAAR])

Für Keyder stehen die Intellektuellen daher – auch angesichts der globalen Entwicklungen – vor der Aufgabe, ein neues Staatsmodell und ein neues Politikverständnis zu entwickeln (s. ebd.). Anders als Keyder, der die Identitätskrise der Türkei als Staatskrise bezeichnet, versteht der Kolumnist Cengiz Çandar den Kemalismus als offizielle Staatsideologie und somit als Hauptproblematik der Türkei. Als einer der prominentesten Befürworter der Ideologie des Zweiten Republikanismus'[2] konstatiert Çandar: „Ohne sich mit dem Kemalismus auseinanderzusetzen, davon Abschied zu nehmen, scheint es für die Türkei unmöglich zu sein, einen Ideensprung nach vorne zu machen, sich zu demokratisieren, das ‚21. Jahrhundert zu erobern' (Çandar 1995: 439)." Um sich mit dem Kemalismus auseinanderzusetzen, müssten seiner Auffassung nach zunächst die republikanischen Intellektuellen (Aydın) und ihre Funktion zum Gegenstand der Diskussion gemacht werden. Indem sie nämlich den europäischen Positivismus und Jakobinismus vertraten, die der türkischen Kultur und Geschichte fremd seien, hätten sie sich auch vom Volk entfremdet. In diesem Kontext zeuge der in den 1990er-Jahren populäre Diskurs über die Versöhnung mit der eigenen Geschichte vom Wunsch der „neuen Intellektuellen" (Entellektüel), auf das Volk zuzugehen. Für Çandar zählen zu diesen neuen Intellektuellen die Befürworter des Neo-Osmanismus, des Zweiten Republikanismus, aber auch die muslimischen Demokraten, die sich in Gegnerschaft zum Kemalismus zusammenschließen:

2 Zum Begriff *Zweiter Republikanismus* siehe Kapitel IV und VIII.

„Die ‚neue intellektuelle Figur‘ befindet sich am Punkt der Abrechnung mit dem Kemalismus. Es kann kein Zufall sein, dass verschiedene Strömungen, die von den Neo-Osmanen, den Vertretern des Zweiten Republikanismus bis zu den muslimischen Demokraten reichen, danach streben, die Tradition mit westlichen Prinzipien zu vereinbaren, sich zusammenzufinden an jenem Punkt der Abrechnung mit einer Art des Kemalismus, d.h. der ‚Abrechnung mit der offiziellen Staatsideologie‘.“ (Ebd.: 440; ÜAAR)

Aus dieser Perspektive, so folgert Çandar, seien der Laizismus der Türkei ein Staatslaizismus, die Geschichte der Türkei eine *offizielle Geschichte*, der Nationalismus in der Türkei ein *Staatsnationalismus* und die republikanischen Intellektuellen (Aydın) *totalitäre Staatsintellektuelle* (s. ebd.: 442). Çandar kommt zu dem Schluss, dass alle sozialen Gruppen – abgesehen von den bürokratischen Eliten – unter diesen repressiven Strukturen zu leiden hätten:

„Unter dieser Art von anatolischem Türkismus, der eine steinharte Struktur abbildet, der die osmanische Vergangenheit schwarz malt, den Islam nicht aushalten kann, diese gegenüber dem Pluralismus feindselige, autokratische Struktur, schadet und unterdrückt in erster Linie Muslime, Liberale, Sozialisten, Kommunisten und Kurden, aber auch verschiedene andere ethnische und kulturelle Identitäten, wie die nicht-christlichen Minderheiten, die dank des Osmanismus im Rahmen des damaligen Millet-Systems ihre Legitimität hatten (ihre Existenz, ihr soziales Leben hatte Legitimität) – kurz, alle außerhalb der bürokratischen Eliten, die Intellektuellen eingeschlossen – werden von dieser Struktur betroffen sein.“ (Ebd.; ÜAAR)

Die so genannten republikanischen oder kemalistischen Intellektuellen (Aydın) werden von diesen *postkemalistisch-liberalen* Diskursen als Hauptagenten der offiziellen Staatsideologie identifiziert. Wie wird über diese Intellektuelle gesprochen, welches Bild der republikanischen Intellektuellen wird in diesen kritischen Diskurse konstruiert? Für den Politologen Mehmet Ali Kılıçbay ist es vor allem ihre Rolle als Funktionäre des türkischen Staats (als Beamte *im* Staat und *für* den Staat) und als Missionare, durch die die republikanischen Intellektuellen sich charakterisieren lassen (s. Kılıçbay 1995: 176). Kılıçbay verfolgt die Entstehung dieses Intellektuellentypus (Aydın) bis in die Tanzimat-Periode[3] zurück und betont dessen grenzenlose Bewunderung der westlichen Zivilisation, in der er die Ursache für die missionarische Haltung gegenüber dem einfachen Volk und auch die Ursache für den Konflikt zwischen Volk und Intellektuellem (Aydın) sieht (s. ebd.). Darüber hinaus betont Kılıçbay die „Retterhaltung“ der

3 Reformperiode (1839-1876), in der zunächst das Militärwesen reformiert wurde, dann die Durchführung säkularer Reformen erfolgte. Näheres dazu in Kapitel IV.

Intellektuellen gegenüber dem Volk und erkennt die Wurzeln dieser Haltung in der staatlichen Herkunft der osmanischen Intellektuellen (Aydın):

> „Die osmanischen Intellektuellen, da sie notwendigerweise vom Staat abstammten, haben im Rahmen der herrschenden osmanischen Ideologie das Volk als Gottes Anvertraute gesehen und sich zu einer Rettungsmission verpflichtet gefühlt. Dies impliziert auch das Recht zu entscheiden, was für das Volk besser sei. Die Wurzeln des für die republikanische Periode spezifischen Spruches *Für das Volk, trotz des Volkes* liegen auch hier. In diesem Zusammenhang hat der türkische Intellektuelle (Aydın), der das Volk als zu bevormundende und zu behütende Masse sieht, in manchen Zeiten nicht gezögert und daran geglaubt, sich im Namen des Volkes zu opfern." (Ebd.: 177; Hervorh. durch die Autorin; ÜAAR)

Als weiteres Merkmal des republikanischen Intellektuellen benennt Kılıçbay den eklektischen Charakter seiner intellektuellen Quellen (s. ebd.). Obwohl der Islam die Quelle der türkischen Intellektuellen bildete, so Kılıçbay, orientierte sich dieser an der westlichen Zivilisation und versuchte, mit einer Von-oben-herab-Haltung diese fremde Zivilisation, die darüber hinaus von der christlichen Kultur geprägt sei und mit dem Islam konkurriere, in die eigene Geografie einzupflanzen und diese Zivilisation dem Volk aufzuzwingen (s. ebd. 178). In Abgrenzung dazu sei die muslimisch-intellektuelle Figur entstanden, die sich eher auf islamische Quellen beziehe; hier sieht Kılıçbay auch die Gründe für den heutigen islamischen Fundamentalismus in der Türkei. Zusammenfassend kennzeichne den republikanischen Intellektuellen (Aydın) eine *traumatische Spaltung*, basierend auf einer eklektischen Kultur, und daher weise er auch paranoide und schizophrene Charaktereigenschaften auf (s. ebd.). Auch sein Bild des Westens entspreche nicht der Wahrheit und Kılıçbay kritisiert, dass der türkische Intellektuelle (Aydın) den Westen aus dem Osten heraus interpretiere und verstehe (s. ebd.). Er zieht daraus den Schluss, dass der türkische Intellektuelle (Aydın) – weil er die Mission, das Volk aufzuklären übernommen habe – selbst im Dunkeln geblieben sei und sich selbst nicht aufklären konnte. Die Lösung sieht Kılıçbay darin, dass sich der türkische Intellektuelle (Aydın) in einen *Entellektüel* verwandele oder dass der *Entellektüel* über den *Aydın* triumphiere (s. ebd. 179).

Alle oben dargestellten *post-kemalistischen Ansätze* teilen auffällige thematische Gemeinsamkeiten: Ab den 1980er-Jahren wird eine Identitätskrise des Landes festgestellt, die sich in den 1990er-Jahren intensiviere, und die daraus folgende Analyse wird auf diesen Erkenntnissen aufgebaut. Unter dem Begriff Identitätskrise werden mehrere Krisen subsumiert: die Legitimitätskrise des tür-

kischen Staates, die Krise der offiziellen Ideologie, die Krise der kemalistischen Intellektuellen (Aydın), die Krise des türkischen Nationalismus, die Krise des republikanischen Modells der Modernisierung. Auch teilen alle diese Diskurse ein „kritisches" Bild über die zentralistische Modernisierungsgeschichte, ein „kritisches" Verständnis über das Verhältnis zwischen republikanischem Aydın und türkischem Staat und seiner Verehrung der westlichen Zivilisation – entfremdet von der eigenen Kultur (und damit dem Islam).

Als Lösung, als Ausgang aus der umfassenden Krise des politischen Systems wird dagegen das Demokratisierungspotenzial zivilgesellschaftlicher Kräfte betont, eine Befreiung des Islams vom strengen Laizismus des Staats vorgeschlagen und für gesellschaftlichen Pluralismus, die Befreiung der Individuen, die Anerkennung der Rechte und Freiheiten ethnischer, religiöser und kultureller Identitäten plädiert. Die Entstehung einer neuen intellektuellen Figur, frei von der Missionierungs- und Rettungshaltung der Aydın ist der letzte Eckpunkt dieses diskursiven politischen Projekts. Die komplizierten Verhältnisse um das Staats-Elite-Modernisierungsprojekt bilden das gemeinsame diskursive Terrain der oben genannten post-kemalistischen Ansätze. Deshalb ist es erforderlich, die historischen Ursachen dieser Verhältnisse näher zu beleuchten.

Im folgenden Teil wird, zusätzlich zur Erläuterung des komplizierten Verhältnisses zwischen Staat, Elite und Modernisierungsbemühungen im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik, auch eine selektive und teilweise Rekonstruktion der „kritischen" Narrative über diese Modernisierungsreformen unternommen. Eine Problematisierung und Dekonstruktion dieser gegenüber der Modernisierungsgeschichte der Republik kritisch eingestellten Studien soll dazu dienen, die Spuren heutiger politischer Konflikte im wissenschaftlich-akademischen Diskurs bis in die nahe Vergangenheit zurückzuverfolgen.

III.2 Die Umschreibung der Modernisierungsgeschichte durch postkemalistische Intellektuelle

Der Beginn der Modernisierungsbemühungen in der Türkei wird sogar bis in die so genannte Tulpenperiode (*lale devri*, 1718-1730) zurückverfolgt (s. Belge 1983b: 126). Die Modernisierungsreformen, die angesichts der Überlegenheit des Westens im Zusammenhang mit immer mehr militärischen Niederlagen des Osmanischen Reiches einhergingen, wurden zunächst im Militärwesen und in technischen Bereichen eingeführt. Um den Transfer des technischen Wissens aus Europa zu sichern, wurden drei Strategien verfolgt: Die Experten aus dem jewei-

ligen Fach wurden ins Osmanische Reich eingeladen oder zukünftige Experten wurden für eine Ausbildung nach Europa geschickt, um in einem zweiten Schritt Bildungsinstitutionen im Osmanischen Reich zu gründen, damit wiederum Experten ausgebildet werden können. (Belge 1983b: 124)

Diese Wissenstransfers zusammen mit der Eröffnung und der Gründung neuer Institutionen (Militärschulen, medizinische, juristische und Ingenieur-Fakultäten) im Osmanischen Reich haben auch einen eigenen Prozess der Elitenformation initiiert. Mit der Entstehung der Bürokratie-Intellektuellen und der osmanischen Intellektuellen (Münevver) in der Tanzimat-Periode entstehen gleichzeitig auch Gegenbewegungen zu den Modernisierungsreformen. Im Modernisierungsprozess hatten die Intellektuellen eine besondere Rolle, waren sie doch Akteure und zugleich Betroffene dieser Prozesse: einerseits Träger der Modernisierungsideologie und zugleich die Exekutive der Staatsreformen, andererseits auch Kritiker des Modernisierungsprozesses. Somit gelang die Einsetzung der Reformen keineswegs reibungslos. Die Meinungsunterschiede zwischen dem Sultan und seinen Bürokraten und den Intellektuellen gehören gleichfalls zu diesem Prozess. Folglich muss von einem komplizierten Verhältnis zwischen Modernisierungsideologie, den Staatsaktivitäten und der Eliteformation in der Geschichte der Modernisierungsreformen gesprochen werden. Daher ist die Geschichte der Modernisierungsversuche selbst komplex und beinhaltet sowohl die Geschichte der Reformen als auch eine Gegenversion dieser Geschichte, die von den Gegnern der Reformen getragen wird.

In der Literatur wird das Auftauchen der Intellektuellen als gesellschaftliche Gruppe bis in die Tanzimat-Periode[4] zurückverfolgt.[5] Über das enge Verhältnis zwischen den Bürokratie-Intellektuellen und dem Osmanischen Staat[6], sogar über die Verstrickung der beiden Identitäten der Bürokraten als Intellektuelle und als Bürokraten (Belge 1983b: 124) besteht in der Literatur weitgehender

4 Tanzimat bedeutet im Osmanischen soviel wie *Regelungen* und deutet auf eine wichtige Periode (1839-1878) in der osmanischen Geschichte hin, in der viele – vom Westen inspirierte – politische und soziale Reformen intensiv ins Reich eingeführt wurden (s. Mardin 2000: 3).

5 Die erste Figur des Intellektuellen (Aydın), wie wir den Begriff heute verstehen, entsteht, so notiert der Politikwissenschaftler Yavuz G. Yıldız, im Osmanischen Reich erst mit der Tanzimat-Periode (s. Yıldız 1995: 362). Die Entstehung der ersten osmanischen Münevver wird dagegen in der Geschichte noch weiter zurück auf die Gründung einer Übersetzungskammer im Jahr 1821 innerhalb des außenpolitischen Ministeriums datiert. Wegen des griechischen Nationalaufstands wurden die Fener-Griechen, die bis dahin die Übersetzungsaufgaben des Reichs wahrnahmen, entlassen (s. ebd. 364).

6 Die Bürokratie-Intellektuellen der Tanzimat Periode, die zugleich den Prototypen des osmanischen Intellektuellen bilden, sind für Yıldız in der Macht – im Staat – geboren worden (s. Yıldız 1995: 363).

Konsens. Auch über die damit im Zusammenhang stehende Hauptproblematik der Reformer, die die Frage umtreibt: „Wie können wir diesen Staat retten?“ (s. Tunaya 1983: 238)

Neben der Betonung des staatszentrierten Charakters der Reformen wird in der Literatur das Begehren der westlichen Zivilisation seitens der osmanischen Intellektuellen als Treiber der Modernisierungsinitiativen hervorgehoben. Europa, der Westen, die westliche Zivilisation, deren gesellschaftliche Ordnung sowie die europäischen Institutionen wurden von den osmanischen Intellektuellen begehrt. So berichtet Cemil Meriç von der Schwärmerei des Namık Kemal, eines berühmten neo-osmanischen Intellektuellen. Kemal lobt in einem seiner Artikel mit dem Titel „London“ westliche Institutionen: das Parlament, die Gerichte, die Universität, Druckereien und die Akademie der Wissenschaften. Es gäbe drei Quellen, die die Pracht und den Reichtum Europas begründeten: Freiheit, Gleichheit und die Arbeitsteilung (s. Meriç 1983a: 237). Trotz des Begehrens und der Sehnsucht nach Fortschritt und nach westlicher Zivilisation wird eine Distanz zwischen dem, was begehrt wird und dem, was die eigene kulturelle Identität betrifft, wahrgenommen und bleibt als Anlass zur Sorge bestehen (s. Belge 1983b:124).

Auch die Reaktionen auf die Modernisierungsmaßnahmen seitens der osmanischen Intellektuellen sind wichtiger Teil der Geschichtsschreibung über die Reformen im Osmanischen Reich. In dieser Hinsicht verdienen die neo-osmanischen Intellektuellen[7] eine besondere Aufmerksamkeit, da sie historisch die ersten sind, die die Modernisierungspolitik der osmanischen Bürokraten kritisiert haben. Die Neo-Osmanen äußerten ihre Unzufriedenheit über die Reformen: Bürokraten und Intellektuelle des Sultans würden die Regeln der Scharia nicht beachten; die Bürokratie vernachlässige ihre eigene Kultur, indem sie einen oberflächlichen, westlichen Lebensstil und Kultur imitiere. Den Kern der westlichen Zivilisation hätten sie nie richtig verstanden. Sie hätten sich vielmehr von

7 Neo-Osmanen sind die Kritiker der Reformen des Sultans und seinen Bürokraten in der Tanzimat-Periode. Zu ihnen zählen berühmte Literaten und Schriftsteller, aber auch Staatsmänner wie Namık Kemal, Şinasi und Ziya Paşa. Die Gesellschaft wurde am 10. August 1867 bei einem Treffen im Herrenhaus von Ziya Paşa in Istanbul in Anwesenheit von Namık Kemal, Nuri, Suavi, Mehmed Bey, Reşad Bey und Rıfat Bey gegründet (s. Mardin 2000: 44). Die Neo-Osmanen formieren sich als Reaktion auf die Diktatur des Sultans und seiner Bürokraten in der Tanzimat- Periode. Trotz ihrer Kritik an dieser Regierung muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass sie als Beamte in staatlichen Institutionen prestigeträchtige Positionen inne hatten (s. Yıldız 1995: 365).

den großen Volksmassen distanziert und durch einen luxuriösen Konsum westlicher Waren differenziert (s. Mardin 1983: 247).[8]

Die türkische Modernisierungsgeschichte ist ein umkämpftes diskursives Terrain, innerhalb dessen die verschiedenen Darstellungen der Geschichte miteinander konkurrieren und sich gegnerische intellektuelle Fronten bilden. Seit Ende der 1960er- und 1970er-Jahre wurde sie erneut von den post-kemalistischen akademischen Intellektuellen thematisiert, und es wurde versucht, eine alternative Version zu entwerfen. Welche alternative Version der Modernisierungsgeschichte wird von den kritisch eingestellten Autoren formuliert? Welche narrativen Elemente und Strategien beinhaltet diese Version? Der Politikwissenschaftler Tarık Zafer Tunaya nennt als Eigenschaften der Reformbewegungen des 18. Jahrhunderts im Osmanischen Reich: *individuell, von oben herab* und *fragmentarisch* (s. Tunaya 1983: 238). Darüber hinaus stellt er fest, dass die Reformen weder eine Basis in der Bevölkerung hatten noch eine Öffentlichkeit, welche die Bedeutung der Reformen hätte verstehen können, geschaffen werden konnte:

„Deshalb hatten die Reformen immer einen zentralistischen Charakter. Die osmanische Bevölkerung hat nicht von sich selbst ihre individuellen Rechte eingefordert. Diese sind von Zeit zu Zeit vom Sultan erlassen worden. Darin besteht der entscheidende Unterschied zwischen den Reformbewegungen im Osmanischen Reich und den späteren Aufständen in Europa. Den Reformbewegungen des Reiches fehlte ein Volk, das um seine Freiheit kämpfte. Da die Reformen sich auf den militärischen Bereich beschränkten, waren sie fragmentarisch. Zwar haben diese auch auf die anderen Bereiche gewirkt. Dennoch sind diese Wirkungen nicht das Produkt systematischer Reformen gewesen." (Ebd.; ÜAAR)

Auch der Wirtschaftsprofessor İdris Küçükömer steht der Modernisierungsgeschichte des Osmanischen Reichs kritisch gegenüber. Er stellt fest, dass die Reformbewegungen hauptsächlich von zwei politischen Strömungen, der laizistisch-prowestlichen und der islamistischen-proöstlichen, getragen wurden und identifiziert die *imitierende Übertragung* als Hauptcharakteristik der Reformbemühungen seitens der laizistisch-prowestlichen Eliten:

„Indem sie nach Verwestlichung strebten, haben die prowestlichen Eliten einige Institutionen des Westens, besonders militärische, kulturelle, politische und Bildungsinstitutionen

8 Diese Kritik an einem imitierten westlichen Lebensstil begründete eine ganze Literaturtradition, in der mit lebendigen und eigenartigen Romanfiguren die schillernde Szenerie ironisch überhöht und satirisch dargestellt wurde. Die Schriftsteller – von der Tanzimat-Periode bis zur Republik – kritisierten diese Personen mit ihrem vorgeblichen Anspruch auf einen westlichen Lebensstil und dessen Verhaltensweisen rücksichtslos und gaben diese in ihren Werken und Romanen der Lächerlichkeit preis.

kopiert. Dabei haben sie den Laizismus als Rettungsprinzip gesehen. […] Indem sie die Institutionen, die für die Wirtschaftsstruktur des Westens spezifisch sind, kopierten, wurde angenommen, dass eine Zivilgesellschaft im europäischen Sinne aufgebaut werden konnte.“ (Küçükömer 1983:248; ÜAAR)

Die Fortsetzung des imitierenden Charakters der Reformbemühungen wird von Murat Belge auch für die republikanische Periode festgestellt. Er führt die Unterscheidung zwischen *westlich* (Batılı) und *pro-westlich* (Batıcı) ein und macht auf den imaginären, konstruierten Charakter des Westens, auf den sich die Elite bezieht, aufmerksam:

„Da die Verwestlichung des Staats als Ziel festgesetzt wurde, erschien immer die technologische Überlegenheit des Westens als dessen attraktivste Seite. Hingegen wurden die ebenso wichtigen Teile, die die Komplexität des Westens ausmachen – wie ‚Zivilgesellschaft‘ und ‚Demokratie‘ – nicht als besonders erstrebenswerte Ziele wahrgenommen. Ganz im Gegenteil war es die pro-westliche Elite, die den Westen nach ihrer Definition einzuholen versuchte, indem sie die Gesellschaft mit dem Einsetzen einer Von-oben-nach-unten-Methode dazu gezwungen hatte. Erreichte der Westen seine heutige Zivilisation, indem er während seiner spezifischen Geschichte die Individuen vom Staat emanzipierte, versuchte die Türkei, diesen Zivilisationsstand durch den Staat zu erreichen. Somit ist die pro-westliche Elite eigentlich der vom Westen am meisten abweichende, widersprüchlichste Typ gewesen.“ (Belge 1983a: 262; ÜAAR)

Diese „kritischen“ Erzählungen über die Modernisierung der Türkei und die Rolle der Intellektuellen (Aydın) und der Staatselite sind so einflussreich gewesen und haben so viel Resonanz gefunden, dass Schlussfolgerungen daraus bis heute die Prämissen und den Ansatz der wissenschaftlichen Studien über die Intellektuellen in der Türkei bestimmen. Der durch die Intellektuellen ausgeübte Zwang auf die Gesellschaft wird auch von Hilal Onur als Hauptmerkmal der Reformbemühungen betont. Sie stellt fest, dass die „Machtorientierung der Intellektuellen und ihre Tendenz zur Rekrutierung der unvorbereiteten Gesellschaft für Reformen – und zwar mit Hilfe der staatlichen Macht“ (s. Onur 1999: 70) – bis heute die türkische Ideengeschichte beeinflusst. Darüber hinaus macht Onur die Intellektuellen für die Identitätskrise der Türkei verantwortlich: „Wenn heute die Gesellschaft der Türkei eine Identitätskrise zwischen Ost und West durchlebt, die längst gelöst sein müsste, so haben hier Intellektuelle, die mit der staatlichen Macht im Rücken die Gesellschaft in allen Beziehungen bevormundet und zu Wandlungen gezwungen haben, keine geringe Verantwortung.“ (Ebd.)

Worauf ich an dieser Stelle aufmerksam machen möchte, sind die Gemeinsamkeiten in den Erzählstrategien der oben zitierten Passagen. Als kritische Studien über die Geschichte der Modernisierung im Osmanischen Reich und in der Türkei teilen diese viele gemeinsame inhaltliche Punkte: Die gemeinsame Folgerung ist, dass die osmanischen Intellektuellen die westliche Zivilisation und deren Grundlage, nämlich individuelle Freiheiten, Demokratie und das parlamentarische System, nicht verstanden hätten. Darüber hinaus wurden die Intellektuellen und Staatseliten im Dienste des Staats – der gegen den Willen des Volks zum Teil mit gewalttätigen Maßnahmen Reformen einzusetzen versuchte – als Gegner der eigenen Kultur erklärt. Sie wären demnach auch jene, die für das Leiden des Volks unter der Identitätskrise und dem Hin-und-hergerissen-Sein zwischen westlichen und östlichen Werten verantwortlich gemacht werden sollten.

Meines Erachtens haben diese vermeintlich „kritischen" Ansätze einen normativen Charakter, der auf bestimmten Annahmen, dichotomen Begrifflichkeiten und Vergleichsmustern basiert.[9] Zugespitzt formuliert, liegt allen Aussagen ein einheitlicher, statischer Identitätsbegriff zugrunde. Der Westen wäre demnach eine Einheit in sich selbst, während die Türkei unter einem Identitätskonflikt leiden müsse. Der Westen stünde demnach für individuelle Freiheiten und gut funktionierende Demokratien, während im Osten Gewalt und Chaos herrschten. Während die westlichen Intellektuellen in der Lage seien, ihre Talente und Fähigkeiten im Dienst des Volks einzusetzen, benutzten die Intellektuellen im Osten ihre, um sie gegen das Volk zu richten. Hatte im Westen die Modernisierung von unten in Übereinstimmung mit den Wünschen des Volks stattgefunden, so sei sie im Osten gegen die Wünsche des Volkes von oben durchgesetzt worden.

Obwohl die Kritiker der osmanischen und republikanischen Verwestlichungsreformen die bürokratischen Eliten der Vergangenheit und kemalistischen Intellektuellen von heute somit beschuldigen, dass sie nicht verstanden hätten, was den „wirklichen" Westen und westliche Zivilisation ausmachten, reproduzieren sie selbst, indem sie von einem *Westen* sprechen, einen *imagainären Westen*. Indem sie das Modernisierungsprojekt der Eliten nur als ein *imitierendes Projekt*, nur als eine *Kopie des Westens* definieren, stellen sie eine Metaphysik des Verhältnisses zwischen dem Westen und der Türkei her, die die interessanteren Fragestellungen – „Wie wurde dieser imaginäre Westen in den Modernisierungsbewegungen eingesetzt?" oder „Welche Rolle spielten diese idealisierten

9 Auf die weit verbreitete, aber irreführende Verwendung von essentialistischen Konzeptualisierungen von „Orient versus Okzident" bei Zivilgesellschafts- und Verwestlichungsdebatten der Türkei wird auch durch den Politologen Gazi Çağlar kritisch hingewiesen und die analytische Tauglichkeit solcher Ansätze wird radikal abgelehnt. Siehe dazu Çağlar (2003: 14ff.).

Vorstellungen vom Westen tatsächlich in den Reformen?" – verhindert. Damit zusammenhängend wird auch eine ahistorische Version der Geschichte der Reformbewegungen reproduziert, die die geschichtsspezifischen Machtkämpfe und die Widersprüche zwischen den verschieden sozialen Gruppen überdeckt.

Wichtiger ist es aber, einerseits aufzuzeigen, mit welchen dichotomen Begriffspaaren diese Diskurse funktionieren und andererseits gilt es herauszufinden, wie beim Aufbau bestimmter Positionierungen in einer politischen Kontroverse zwischen den sozialen Akteuren auf diese Diskurse Bezug genommen wird. Eine Dekonstruktion der oben genannten Diskurse über die türkische Modernisierung wird zeigen, dass sie entlang der Parteien und Fronten dichotome Identitäten herstellen und durch diese Sinn erzeugen: Reformer vs. Traditionalisten, Prowestliche vs. Proöstliche, Zentrum (Palast) vs. Peripherie (Volk) und Elite (Bürokraten und Intellektuelle) vs. Bevölkerung. Entlang dieser Dichotomien werden noch heute politische Positionen bezogen und die Grenzen zwischen den Parteien festgelegt.

Das Dreieck *Staat-Elite-Modernisierung* stellt noch heute das diskursive Terrain dar, auf dem politische Kämpfe stattfinden, wo durch den *Identitätskrise-der-Türkei-Diskurs* neue politische Projekte entworfen werden und neue Definitionen von eigen vs. anders, von Moderne vs. Tradition, von Europa vs. Orient, von lokal vs. universal, von Staat vs. Zivilgesellschaft, von Intellektuellen vs. Volk und republikanisch vs. demokratisch ausgehandelt werden.

III.2.1 Vom osmanischen Bürokraten und kemalistischen Intellektuellen (Aydın) bis zum konservativ-islamischen Intellektuellen (Münevver) und liberal-demokratischen Intellektuellen (Entellektüel)

Zusammenhängend mit dem Wissenstransfer aus Europa und dem davon abhängenden Wissensproduktionsprozess nehmen auch die sozialen Gruppen, die in der Gesellschaft die Rolle der Intellektuellen innehaben (Eliten, Experten, Bürokraten, Soldaten, Ingenieure, Wissenschaftler), sowohl im Osmanischen Reich als auch in der Republik Türkei eine zentrale Rolle ein. So überrascht es nicht, dass die Intellektuellen selbst Gegenstand gesellschaftlicher Analysen anderer Intellektueller werden, was insbesondere seit den 1980er-Jahren der Fall ist. Die aktuellen Kontoversen über die umstrittene Rolle der republikanischen Intellektuellen und deren Problematisierung in der nahen Vergangenheit gehen einher mit den verschiedenen Klassifizierungen der Intellektuellen nach ihren Herkünften, Positionierungen, ihrem Verhältnis zum Staat und verschiedenen Auffassungen davon, was Rolle und Funktion der Intellektuellen sein soll. Im Folgen-

den soll ein Überblick darüber Einsichten in die Debatte über Mission und Identitätskrise der türkischen Intellektuellen in den 1990er-Jahren ermöglichen.

Der Linksliberale und Intellektuelle Murat Belge klassifiziert, ausgehend von einem marxistischen Klassenbegriff, die Intellektuellen in der republikanischen Periode nach ihrer gesellschaftlichen Position und Herkunft. Zugleich ist seine Klassifizierung durch Gramscis Ansatz über Intellektuelle beeinflusst und bietet von daher eine Orientierungshilfe an.

Belge sieht eine Kontinuität zwischen den Bürokratie-Intellektuellen des Osmanischen Reichs und den Gründern der Republik. Demnach sei die Republikanische Volkspartei ein Ort gewesen, an dem Eliten zusammentrafen, die eher das Ziel der Verwestlichung der Gesellschaft angestrebten, als sich als Apparat der repräsentativen Demokratie zu verstehen (Belge 1983b: 126). Deshalb darf man nach seiner Auffassung nicht das enge Verhältnis, die Einheit der Interessen zwischen Intellektuellen und dem Staat vernachlässigen. Diese intellektuelle Gruppe bezeichnet er als die *Bürokratie-Intellektuellen*. Zu diesen fügt er drei weitere Intellektuellen-Gruppierungen hinzu: die Intellektuellen mit provinzieller Herkunft, die Nicht- Bürokratie-Intellektuellen und die städtischen Intellektuellen (neue städtische Eliten).

Die Gruppe der *Intellektuellen mit provinzieller Herkunft* sieht Belge als Ergebnis republikanischer Bildungsinstitutionen. Diese Gruppe bestand aus jungen Leuten aus der Region, die ihre Ausbildungen nutzten und städtische Hochschulen besuchten. Aus ihrem Umfeld rekrutierten sich später viele DorflehrerInnen. Ein Beruf, der nicht frei von ideologischen Inhalten ist, da in den einzelnen Dörfern die LehrerInnen praktisch alleine den Staat mit seinem fernen Machtzentrum in Ankara und damit zugleich die republikanische Modernisierungs-Ideologie repräsentierten. Dennoch, so Belge, bestand die Möglichkeit einer unabhängigen Synthese, wenn diese jungen Leute ihre authentischen Erfahrungen und ihr Wissen zum Einsatz bringen konnten (s. ebd. 126f.).

Die dritte Gruppe, die *Nicht-Bürokratie-Intellektuellen*, entstand nach Belge parallel mit dem Ende der Ein-Parteien-Regierung. Diese Gruppierung ist charakterisiert durch ihre oppositionelle Haltung gegenüber der kemalistischen Regierung, eine dezentralistische Einstellung und einen relativen Traditionalismus vor allem im kulturellen Sinn: Sie ist unternehmerisch gesinnt und befürwortet vor allem eine Ausweitung der kapitalistischen Beziehungen; vor allem Rechtsanwälte, Notare und MedizinerInnen, die in ihren lokalen Kleinstädten in der Verbreitung der Werte der Demokratischen Partei einflussreich gewesen sind (s. ebd. 126), gehören ihr an.

Die *städtischen Intellektuellen* sind ein Produkt der schnellen kapitalistischen Entwicklung in den Sechzigerjahren. Wegen des wachsenden Bedarfs an techni-

schen Fachkräften bei einem gleichzeitig wachsenden Privatwirtschaftssektor entstand nach Belge diese intellektuelle Gruppe, die relativ autonom von der Staatsideologie war, aber weniger Einfluss auf die stattfindenden, gesellschaftlichen Prozesse hatte (s. ebd. 127).

Belges Klassifizierung der Intellektuellen bezieht sich eher auf die Periode bis 1980. Auch deshalb lassen sich weitere Gruppierungen und Kategorisierungen von Intellektuellen benennen. Während Belge sich auf Herkunft und Position der Intellektuellen bezieht, geht der Soziologe Ali Akay von einer Periodisierung aus – er unterscheidet die *Intellektuellen der Periode vor 1980* und die *Intellektuellen der Periode nach 1980* (Akay 1995: 423). Während er bei den Intellektuellen vor 1980 eine „paranoide Tendenz“ feststellt, dominiere in der Periode nach 1980 eine „schizophrene“ Gruppe: paranoid, weil vor 1980 eine prozentralistische, prostaatliche Rettungsmentalität herrsche, schizophren, weil in der Periode nach 1980 von einer fragmentarischen Struktur im Vernunftbereich gesprochen werden könne (s. ebd.). Bei dieser Klassifizierung bezieht sich Akay hauptsächlich auf das variierende Verhältnis der verschiedenen intellektuellen Gruppen zum Staat. Dabei stellt er fest, dass bis 1980 der Staat eher von den Linken (Sol) problematisiert wurde und eine pro-staatliche Haltung die Rechten (Sağ) auszeichnete; in der Periode nach 1980 hätten sich Linke und Rechte als Zivilgesellschafts- bzw. Staatsbefürworter dann wie an einer Front gegenübergestanden (s. ebd.: 424). Parallel dazu unterscheidet Akay die Intellektuellen nach drei weiteren Gruppierungen: Traditionelle Intellektuelle, die eher zur *türkisch-islamischen Synthese*[10] tendieren; marxistische, fortschrittliche Intellektuelle zusammen mit den aufklärerischen kemalistischen Intellektuellen und schließlich die Anhänger des Zweiten Republikanismus zusammen mit den Pro-Zivilgesellschafts-Intellektuellen (s. ebd.: 423).

Für den Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980 spricht die Soziologin Nilüfer Göle auch von *muslimischen Intellektuellen* und verweist zugleich auf den umstrittenen Charakter dieser Gruppierung. Weil Modernisierung in der Türkei mit Verwestlichung und Laizismus gleichgesetzt würde, sei der Islam immer als ein Teil des traditionellen Lebens und damit als Ursache von Zurückgebliebenheit wahrgenommen worden. Muslim und zugleich Intellektueller zu

10 Die *Türkisch- Islamische Synthese* wurde nach dem Militärputsch von 1980 als offizielle Staatsideologie als Teil des hegemonialen Projekts in der Türkei eingeführt (s. Dursun 2006). Die Synthese selbst geht aber zurück bis in die 1970er-Jahre; entwickelt von dem am 14. Mai 1970 gegründeten Aydınlar Ocağı (Heim der Intellektuellen), wo Rechtspolitiker und Intellektuelle mit dem Ziel zusammenkamen, die Idee des Türkischen Nationalismus zu verbreiten. Die Synthese verstärkte die imaginäre Verbindung zwischen dem Muslim-Sein und dem Türke-Sein, indem die muslimische religiöse Identität als eine Hauptvoraussetzung dafür gelten sollte, dass man *richtiger Türke* sei (s. Dursun 2006).

sein, schlösse sich nach dieser Definition (und dem Begriff Aydın) aus. Göle schlägt deshalb vor, von einem „Muslim und Intellektuellem“ zu sprechen (s. Göle 1995c). Tatsächlich ist zu beobachten, dass nach 1980 die Entwicklung einer unabhängigen muslimischen Medienszene mit entsprechender Literatur, zahlreichen wissenschaftlichen und populären Zeitschriften, vielen Verlagshäusern, Fernsehkanälen, Tageszeitungen usw. entstand, die über ihre Produkte einen eigenen Kunden- bzw. Rezipientenkreis aufzubauen vermochte.

Im Zentrum der politischen Kontroversen stehen Fragen wie: „Wer darf sich als Intellektueller bezeichnen?“, „Was zeichnet einen Intellektuellen überhaupt aus?“, „Worin besteht die gesellschaftliche Rolle und die Funktion der Intellektuellen?“ oder „Dürfen Intellektuelle sich überhaupt einer gesellschaftlichen Mission verpflichtet fühlen?“. Notwendig erscheint hier ein Überblick über diese Definitionskämpfe und die zugrunde liegenden Begriffe und Auffassungen.

Das türkische Wort für Intellektuelle ist *Aydın*; es bedeutet soviel wie *aufgeklärt sein* und ist ein ideologisch beladener Begriff. Belge betont, dass der Begriff ein Produkt der Republik sei, denn während des Osmanischen Reichs wurde der Begriff *Münevver* benutzt (s. Belge 1983b: 124). Der Begriff Aydın – wie oben bei den Ansätzen von Kılıçbay und Çandar gezeigt – wurde von den postkemalistischen Intellektuellen ab 1980 und in den 1990er-Jahren intensiv kritisiert. Es wurde argumentiert, dass der Begriff einen elitistischen und hierarchischen Charakter habe und für Spaltung stünde, für die Trennungslinie zwischen einer ignoranten Masse und den aufgeklärten Intellektuellen. Darüber hinaus würde mit Aydın an den „kemalistischen Aydın“ erinnert, der mit einer bestimmten ethischen Haltung gegenüber der ignoranten, zurückgebliebenen Masse, mit einer bestimmten Mission (als Wegweiser) und Rolle (aufklären und westliches Wissen in die eigene Gesellschaft transportieren) ausgestattet sei.

Auf der anderen Seite ist auch das türkische Wort *Entellektüel* nicht frei von Vorurteilen. Es wurde nach 1980 häufiger benutzt, hat in vielen Milieus das Wort Aydın ersetzt und beinhaltet Konnotationen wie abstraktes Wissen, mangelnde Beziehung zum wirklichen Leben (mit dessen Pflichten und Zwängen) haben, hochnäsig und chic zu sein. Die verkürzte Form des Wortes – *Entel* – wurde auch abwertend verwendet. Auch der Begriff Münevver scheint nicht frei von ideologischen Konnotationen zu sein. Da das Wort osmanischen Ursprungs ist, wird es meistens im Zusammenhang mit muslimischen Intellektuellen (İslamcı Münevver)[11] verwendet. Der Politologe Kemali Saybaşılı unterscheidet

11 Der muslimische Intellektuelle kritisierte den strengen Laizismus der republikanischen Periode und bezog sich eher auf die osmanische Vergangenheit und das Millet-System, in dem verschiedene religiöse Gemeinschaften nebeneinander, mit eigenen religiösen Regeln, friedlich existierten und in ihren inneren Angelegenheiten unabhängig vom osmanischen Staat waren.

die drei Begriffe Münevver, Aydın und Entellektüel (s. Saybaşılı 1995: 151) und verwendet Münevver für den islamischen Intellektuellen (İslamcı Münevver) oder den türkistischen Intellektuellen (Türkçü Münevver) im Zeitraum nach 1980. Saybaşılı stellt fest, dass die Einführung der türkisch-islamischen Synthese nach dem Putsch von 1980 als offizielle Staatsideologie zusammen mit der landesweiten Förderung der religiösen Gymnasien dazu beigetragen habe, dass muslimische Intellektuelle (Münevver) Zulauf bekommen hätten (s. ebd. 170). Während der türkistische Intellektuelle (Münevver) bis 1987 bei Turgut Özals Partei ANAP und später bei der nationalistischen Partei MHP unterkommt, treffen sich die islamischen Intellektuellen (Münevver) unter dem Dach der islamischen Partei RP (Wohlfahrtspartei) (s. ebd.).

Allein dieser Überblick über die Differenzierungskämpfe mit ihren jeweils verschiedenen Kategorisierungsansätzen, die bestimmen sollen, wer sich als Münevver, wer sich als Aydın und wer sich als Intellektueller definieren darf, zeigt, dass bei diesen politischen Kontroversen mehr als eine „richtige" Definition von Intellektuellen auf dem Spiel steht. Im Folgenden werden die Spuren dieser aktuellen Kontroversen bis in die Gründungsjahre der Republik zurückverfolgt.

III.2.2 Die Grundlagen eines Kernkonflikts: pro-staatliche Elite vs. Traditional – Liberale

Als allgemeingültiger Interpretationsrahmen, um die dominierenden politischen Diskurse und Gruppierungen während der türkischen Republik abzubilden, kann ein Modell von Emre Kongar herangezogen werden: Er begreift den Grundkonflikt zwischen den *Traditional-Liberalen* und der *pro-staatlichen Elite* als bestimmende Hauptkraft in der Entwicklungsrichtung der republikanischen Geschichte und verfolgt die Wurzeln der Konfliktparteien zurück bis ins Osmanische Reich.

Das Hauptmerkmal der pro-staatlichen Elite ist nach Kongar die Idee der Verwestlichung. Die zentralen Bürokraten des Osmanischen Reichs, gleichzeitig auch die Intellektuellen des Reichs, sind die Hauptakteure dieser Gruppe. Kongar erklärt ihren pro-staatlichen Charakter durch die Abwesenheit einer starken Klassenstruktur in der Gesellschaft. Die Bürokraten hatten kein anderes Machtzentrum als den Staat, auf den sie sich verlassen konnten (Kongar 2000:131). Sie benutzten den Staat, um die Verwirklichung der Reformen und die Umsetzung ihrer Ziele, nämlich eine gesellschaftliche, kulturelle, wirtschaftliche und politische Entwicklung, zu erreichen. Für den elitistischen Charakter dieser Gruppe führt Kongar zwei Gründe an: Erstens sei es den Bürokraten im Osmanischen

Reich gelungen, eine Klasse in sich selbst und für sich selbst zu formieren, und zweitens gab es keinen Widerstand von Seiten des Volks gegen diese Gruppierung (s. ebd.).

Kongar fasst drei Merkmale dieser Gruppe wie folgt zusammen: Erstens könne ihre Einstellung gegenüber dem Volk durchaus als unterdrückend eingestuft werden. Eine mögliche Unterstützung durch das Volk wurde ihrerseits nie in Betracht gezogen. Zweitens glaubten sie an eine Gesellschaft westlichen Typs. Dies sei vor allem der Grund, weshalb von ihnen viele westliche Institutionen und westliches Gedankengut übernommen wurden. Ein drittes Merkmal sei die Befürwortung einer staatlichen Kontrolle nicht nur über den ökonomischen Sektor, sondern auch über den kulturellen und gesellschaftlichen Bereich (s. ebd.). Sie selbst bezeichneten sich als fortschrittlich und revolutionär. Kongar vertritt die Auffassung, dass das einzige, was diese bürokratische Elite letzten Endes erreicht habe, eine völlige Entfremdung vom Volk gewesen sei (s. Kongar 2000: 131).

Dagegen seien die Traditional-Liberalen als Reaktion auf die pro-staatliche Elite entstanden. Ihr Liberalismus zeige sich in ihrem liberalen Verhalten in der Politik, in deren Rahmen sie gegen die Einschränkung individueller Freiheiten und gegen eine staatliche Einmischung ins politische Leben einträten. Aber auch im ökonomischen Sektor wendeten sie sich gegen eine Einmischung des Staats. Ihre Traditionalität rühre aus ihrem Widerstand gegen Reformen in Richtung einer verwestlichten Gesellschaft, die seitens des Staats mit autoritären Maßnahmen umzusetzen versucht wurde. Diese Gruppierung lässt sich nach Kongar wie folgt charakterisieren: Erstens trat sie ein für eine Dezentralisierung gegen die Macht der zentral organisierten Staatsbürokratie; zweitens nahm sie für sich in Anspruch, das Volk zu repräsentierten; drittens etablierte sie den Islam als sehr effektiven Diskurs gegen die Modernisierungsreformen des Staats. Sie erklärte sich zur Verteidigerin des Islams und zur Statthalterin der osmanischen Tradition (s. ebd.: 132).

Kongars Modell bietet einen brauchbaren Interpretationsrahmen, um zu verstehen, wie Konservatismus und Liberalismus (zwei eher gegensätzliche ideologische Ausrichtungen in der europäischen Ideengeschichte) in der Türkei zusammenkommen und kooperieren können. Kongars Modell trägt durch seine historische Perspektive auch dazu bei, die heutige Herausbildung bestimmter gesellschaftlicher Fronten entlang der Konfliktfelder – wie Religion als Bestandteil der Zivilgesellschaft, die Notwendigkeit einer Einschränkung der wirtschaftlichen Staatsaktivitäten und die Gründung einer zweiten Republik, die Diskurse über die Identitätskrise der türkischen Gesellschaft – besser zu verstehen. Der oben genannte Kernkonflikt zwischen den Traditional-Liberalen und den pro-

staatlichen Eliten lässt sich bis zur Gründung der türkischen Republik zurückverfolgen.

III.2.3 Die Spuren des Konflikts zwischen der pro-staatlichen Elite und den Traditional-Liberalen in der Geschichte

Der griechischstämmige Historiker Stefanos Yerasimos erkennt in seiner Untersuchung über die Ein-Parteien-Periode der Republik (1923-1946) zwei Haupttendenzen, die auf dem Erzurum-Kongress (1919, während des nationalen Unabhängigkeitskriegs) artikuliert wurden: die *jakobinisch-militaristische* und die *liberal-förderalistische* Position. Er betont, dass beide Positionen bis zum Osmanischen Parlament zurückverfolgt werden könnten und Bestandteil der osmanischen politischen Ideengeschichte des 19. Jahrhunderts seien (s. Yerasimos 1987).

Die von der Französischen Revolution und dem Positivismus beeinflusste jakobinische Tradition hielt nach seiner Überzeugung die osmanische Staatstradition aufrecht und mischte diese mit Populismus und der Magie der Russischen Revolution. Die Anhänger dieser Linie waren junge Intellektuelle, die aus dem militärischen ebenso wie dem zivilen Umfeld kamen, und die nach der Niederlage der Jungtürken Mustafa Kemal (Atatürk) vergötterten. Dagegen war die andere Linie, die liberal-förderalistische Position, eher von angelsächsischen Modellen inspiriert. Ihre Anhänger waren der angesehenen Mittelschicht (mit relativ viel Vermögen und Einfluss) zuzuordnen, die schon seit Langem unter dem Druck der Zentralmacht gelitten hatte. Sie hatten keine bedeutsame Führungsschicht, auch keinen Einfluss auf die Regierung, aber aufgrund der feudalen und patriarchalen Struktur Anatoliens genügenden Einfluss auf die Bauern (s. ebd. 67f.). Diese beiden Gruppen, deren Interessenlagen nicht frei von Konflikten waren, mussten miteinander kooperieren (s.Yerasimos 1987: 68).

Der Konflikt zwischen den Notwendigkeiten der Modernisierungswünsche und -ideale und der Begrenztheit der wirtschaftlichen und Humanressourcen hat die Gründungsjahre der jungen türkischen Republik als Kompromissjahre geprägt. Unter diesen Bedingungen war es unmöglich, eine klar definierte kemalistische Ideologie aufzubauen, auch wenn es heute eine weitverbreitete diskursive Praktik in der politischen Öffentlichkeit ist, von einer homogenen kemalistischen Ideologie zu sprechen. Die Republik und die kemalistische Ideologie waren eher ein Produkt der widersprüchlichen Interessenlagen und gesellschaftlichen Notwendigkeiten. Um ihre Modernisierungsideale zu verwirklichen, kooperierten die jungen Intellektuellen (mit militärischer oder ziviler Herkunft) mit der städti-

schen Bourgeoise in Istanbul, den Händlern und den Großgrundbesitzern Anatoliens. Aus diesem Dreiecksverhältnis entstand, so Yerasimos, die neue soziale Pyramide der jungen Republik (s. Yerasimos 1987: 76). Wie konnten sich die Liberalen, die von Beginn an für möglichst wenig Staatsintervention und möglichst viel Spielraum für die Interessen der Bourgeoise eintraten, mit einer kemalistischen Regierung und einem starken Etatismus arrangieren? Yerasimos sieht eine Erklärung in den ungünstigen wirtschaftlichen und politischen Bedingungen (s.Yerasimos 1987: 79ff.).

Nicht nur zwischen pro-staatlichen Intellektuellen und der Bourgeoise gab es Interessenkonflikte, sondern auch zwischen einflussreichen Landherren in der Provinz und der städtischen Unternehmerklasse (s. ebd.: 80). Somit kann von einem stabilen Zusammenspiel nicht die Rede sein, es gab eher eine labile Machtbalance zwischen eben diesen drei Parteien. Wenn es um das Kalifat als Institution und die Rolle des Islams in der Gesellschaft ging, war dieses Verhältnis geradezu fragil (s. ebd.: 81).

Somit konstituierten drei Gruppen gemeinsam die Regierung: die jungen Bürokraten und Intellektuellen mit ziviler und militärischer Herkunft; die Bourgeosie in den westlichen Metropolen des Landes und die Großgrundbesitzer in Anatolien. Auf die Frage, was von einem der berühmtesten Slogans der türkischen Republik bliebe – *Egemenlik kayıtsız, şartsız halkındır* (Souveränität gehört unbestritten und bedingungslos zum Volk) – antwortet Yerasimos, dass die Regierung die Unterstützung des Volks aufgegeben hätte. Das „Volk" bliebe etwas Abstraktes, als Floskel (s. ebd.).

Bis zum Triumph der Demokratischen Partei bei der Wahl im Jahr 1950 hatte die Türkei eine Ein-Parteien-Periode. Von vielen Akademikern wurde diese Zeit als Diktatur bezeichnet. Es gab aber in dieser Zeit erste Versuche einer Opposition, die sich gegen die Regierung der Republikanischen Volkspartei zu organisieren versuchte. Erst im Jahre 1924 kamen, als Ausdruck der Unzufriedenheit gegenüber der Regierung, die anti-kemalistischen Teile des Militärs, religiöse Kreise und liberale Kräfte zusammen und gründeten die Progressive Republikanische Partei (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası), die eine insgesamt liberale Ausrichtung vertrat:

„The new party openly presented itself as liberal both in principles and in its program. If the first article of its proclamation was meant to teach a lesson People's Party (‚The Türkish state is a republic that rests on popular sovereignity'), the second stated that ‚liberalism and democracy constitute the principal program of the party'. Article 8 proposed elections by universal franchise, article 9 called for ‚reducing state functions to a minimum'; article 14

advocated decentralization, article 23 mayoral elections based on universal franchise, and article 32 proposed liberalization of domestic and foreign trade“ (Yerasimos 1987: 83).

Dieser Versuch war allerdings sehr kurzlebig. Mit dem Argument, die Progressive Republikanische Partei unterstütze den Kurdenaufstand, sie sei reaktionär und fortschrittsfeindlich wurde die neu gegründete Partei von der Regierung kurzer Hand verboten (s. Yerasimos 1987). Der Beginn der absoluten Ein-Parteien-Regierung verweist auch auf die sogenannten „Vier Phobien des Kemalismus“: darunter fallen der Liberalismus, die Scharia, der Kurdische Nationalismus und der Kommunismus (s. Göle 1995a:161).

Dies sind die Schemata die die sozialen Konflikte während der Gründungsjahre der Republik bestimmten, welche gleichzeitig auch die Formationsjahre der kemalistischen Ideologie ausmachen. In dieser Periode sehen wir Fortschritt und Reaktion als häufig verwendete Wörter im Diskurs, wobei Fortschritt für die republikanische Elite und ihre Reformen bzw. Reaktionen für den Volksislam und eigene kulturelle Werte und Traditionen stehen sollen. Es kann gefolgert werden, dass diese Jahre die weitere republikanische Geschichte geprägt haben. Die politischen Positionierungen und die Begrifflichkeiten dieser Periode sind, trotz ihrer sich von Zeit zu Zeit variierenden Inhalte, dieselben geblieben. In diesem diskursiven Umfeld scheint der Islam eine wichtige Funktion zu erfüllen: nämlich die Artikulation des Protests gegen strenge Reformen, die von einer ehrgeizigen, zentralen Regierung eingesetzt wurden. Im diesem politischen Konfliktfeld sieht man von Zeit zu Zeit die Unterstützung der Liberalen auf der Seite des Protests (Islam).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Kritik an den politischen Grundsätzen der Republik, des Selbstverständnisses und der gesellschaftlichen Rolle des kemalistischen Intellektuellen in der Periode nach 1980, einherging mit den Bemühungen seitens der post-kemalistischen Intellektuellen, eine alternative Version der türkischen Modernisierungsgeschichte, eine alternative Geschichtsschreibung also, anzubieten. Dabei wurde diese Geschichte vor allem auf die Imitation des Westens und Negierung der eigenen Identität und kulturellen Werte reduziert und der Kemalismus als herrschende einheitliche Ideologie hinter diesem Projekt zur Zielscheibe der Kritik. Die andauernden widersprüchlichen Interessenlagen verschiedener sozialer Gruppen und ihre konkurrierenden Deutungskämpfe sowohl in der Vergangenheit als auch heute werden so übersehen.

Gleichzeitig ist in dieser Periode die Herausbildung verschiedener intellektueller Gruppen – muslimische, konservative, liberal-demokratische und Anhänger des

Zweiten Republikanismus – zu beobachten, die trotz ihrer verschiedenen ideologischen Ausrichtungen über ihre Kritik am republikanischen Gesellschaftsmodell und der kemalistischen Ideologie in zentralen Themenfeldern viele Übereinstimmungen haben: etwa bei ihren Forderungen nach der Liberalisierung des Wirtschaftssystems, der Dezentralisierung der politischen Strukturen und der Betonung, die Quelle der „eigenen" Kultur und Tradition des Landes sei der Islam. Dies sind die Themenstellungen, auf die ich im folgenden Kapitel eingehen werde.

IV Zur Einbettung des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Periode nach 1980

IV.1 Zur wirtschaftlichen und politischen Situation in den 1980er-Jahren: liberale Restrukturierung

Unter wirtschaftlichen und politischen Aspekten betrachtet symbolisiert die Periode, die mit dem Militärputsch von 1980 beginnt, einen strukturellen, wirtschaftlichen und politischen Umbruch in der türkischen Gesellschaft. Dieser Umbruch ist auch für die hier vorliegende Arbeit von besonderer Bedeutung, da seine Konsequenzen gleichzeitig zu einem tief greifenden soziokulturellen Wandel der Gesellschaft in der Türkei geführt haben.

In diesem Teil wird deshalb versucht, den wirtschaftlichen Wandel dieser Periode zu rekonstruieren, damit seine Auswirkungen auf die anderen Bereiche nachvollzogen werden kann. Das folgende Zitat des Großunternehmers Rahmi Koç[1] fasst aus der Perspektive der Unternehmerklasse die Bedeutung des Militärputschs und des wirtschaftlichen Programms zusammen und gibt entscheidende Hinweise zum Verstehen der späteren Entwicklungen:

„Before the 12th September operation, we were obliged to do everything in a democratic system. Thus, months were needed to secure resolutions or pass laws and regulations. In other words, everything was accomplished with difficulty and in a long time of period, and everything was viewed from the political perspective, the economic outlook always lagging behind. The difference under military rule is that – since there is no need for deci-

1 Rahmi Koç besaß im Jahr 1980 ganze 117 Firmen, heute ist er einer der größten und einflussreichsten Großunternehmer in der Türkei.

sions to be sanctioned by the parliament – rapid movement is possible, and even if the military errs, it can take corrective action quickly. And most importantly, there is no question of political consideration because the military administration is not concerned with losing parliamentary seats or votes.“ (Schick & Tonak 1987: 373f)

In welchem Rahmen müssen die Aussagen des Unternehmers Koç verstanden und interpretiert werden? Das passende Modell zum Verständnis seiner Aussagen ist die von Joachim Hirsch dargestellte *neue ökonomische Logik des Wettbewerbsstaats*: Demnach erleben wir im heutigen Zeitalter der Globalisierung die Transformation des Fordistischen Sicherheitsstaats in den nationalen Wettbewerbsstaat. Die wichtigste Leistung des Wettbewerbsstaats besteht darin, alle Bereiche des Sozialen so zu regulieren, dass die Gesellschaft sich leicht an die herrschende globale Konkurrenz anpassen kann. Hirsch zeigt auch etliche Konsequenzen dieser Restrukturierung auf. Durch die Verflechtungen der lokalen, regionalen und internationalen Ebene wird insgesamt das parlamentarische System geschwächt. Hirsch macht darauf aufmerksam, dass sich in diesem Prozess das Verhältnis zwischen Staat, wirtschaftlichem und gesellschaftlichem Bereich verändert. Es handelt sich – auch wenn das paradox klingt – bei diesem neuen Phänomen um einen Etatismus, der auf dem Liberalismus der Freien Marktwirtschaft basiert.

Dem Staat kommt nicht wie bisher die Rolle des *Watchman-state* zu, sondern er wird jetzt zum Akteur eines neuen konservativen Projekts, das auf einem autoritären Etatismus basiert. Die Privatisierung erscheint dabei als Hauptstrategie des Staats (s. Hirsch 1995: 101-158). Eine ähnliche Restrukturierung des Staats und der Wirtschaft wird auch in der Türkei in der auf den Militärputsch von 1980 folgenden Periode beobachtet. Dabei nimmt das türkische Militär eine führende Rolle ein. Während der drei Jahre andauernden Militärregierung wird das parlamentarische System mit dem Ziel abgeschafft, ein wirtschaftliches Anpassungsprogramm umzusetzen, das die dringenden Bedürfnisse der weltwirtschaftlichen Situation möglichst schnell und ohne Widerstand und Konflikte erfüllt. Wenn das parlamentarische System außer Kraft gesetzt ist, stehen sich Gesellschaft und Staat unvermittelt konfrontativ gegenüber. Hier wird die vollständige Penetration der Gesellschaft durch den Staat sichtbar. Die Politikwissenschaftlerin Binnaz Toprak und der Soziologe Faruk Birtek verfolgen die Spuren dieser Restrukturierung in einer veränderten Staatsideologie. Sie bezeichnen diesen Prozess als neo-liberal, seine Hauptakteure als neo-autoritär und deren Ideologie als Neo-Republikanismus. Im Kern geht es in diesem gesellschaftlichen Projekt um eine liberale und Freie Marktwirtschaft, ohne dass dabei die grundlegende Prämisse des politischen Liberalismus berücksichtigt wird. Der Neo-Republika-

nismus reduziert Gesellschaft auf die Moschee, die Familie und die Kaserne mit dem Ziel, die Ökonomie an die Anforderungen der Weltwirtschaft anzupassen. In diesem Prozess erscheint der Staat als der wichtigste Akteur:

„The state was visualized as the main agent to re-traditionalize the political society. […] Neo-republicanism had allowed in its new model of limited democracy and bracketed parliamentarianism, the oddest combination of structured interests.“ (Birtek & Toprak 1993: 196)

Eine Parallele erwähnt Metin Heper: Die Staatselite versuchte nach dem Militärputsch von 1980 eine neue normative Ethik zu kreieren. Er beschreibt sie wie folgt:

„The general thrust of the new normative ethics is best expressed in the responsibility attributed to parents for the raising of their children. Children should be brought up so that they are able to express their opinions freely, while respecting those of other persons. However, parents should also ensure that their children become genuinely interested in matters concerning the ‚*nation*‘ and ‚*civics*‘.“ (Heper 1988: 9)

Der liberale Zivilgesellschaftsdiskurs bejubelt das Gedeihen einer Zivilgesellschaft in der Türkei nach 1980. Dagegen möchte ich hier die These vertreten, dass dieser Prozess als der Versuch der Herstellung einer neuen Hegemonie, als Transformation der hegemonialen Verhältnisse zwischen Staat und Gesellschaft verstanden werden muss. Auf diese These werde ich im Schlusskapitel näher eingehen. Nicht um die Neugeburt der Zivilgesellschaft handelt es sich in der Türkei, sondern eher um eine Neudefinierung der hegemonialen Verhältnisse. Dabei kommt der Re-Organisierung der Staatlichkeit eine wichtige Rolle zu. Die These wird auch von den wirtschaftlichen Fakten gestützt. Ziya Öniş zeigt, dass es 1980 – entgegen weit verbreiteter Auffassung und trotz der groß angelegten Privatisierung der Staatsbetriebe – nicht um eine Beschränkung der staatlichen Aktivitäten in der Wirtschaft geht, sondern um eine Rekonstruktion des türkischen Staates:

„We shall argue that the dichotomy of retreating states and expanding societies is rather superficial and misleading. In fact, what we observe in the aftermath of liberalization and privatization experiments in several contexts is not a retreat of the state, but a reconstruction of the state.“ (Öniş 1991: 28)

Der Militärputsch fand am 12. September 1980 statt, das Anpassungsprogramm wurde aber bereits im Januar des Jahres durch den Internationalen Währungsfonds (IWF) auferlegt. Dieses Programm ging als die *24.-Januar-Maßnahmen* in die ökonomische und gesellschaftspolitische Diskussion und Geschichtsschreibung ein. Das Programm wurde mit dem Ziel eingesetzt, der türkischen Wirtschaft wieder auf die Beine zu verhelfen. Der Zeitraum vor 1980 war gekennzeichnet durch enorme politische und gesellschaftliche Auseinandersetzungen, die zu chaotischen Zuständen und politisch motivierten Gewalttaten führten. Auch die wirtschaftliche Situation litt darunter. Der türkische Staat verfügte über keinerlei Devisenreserven mehr und hatte erhebliche Auslandsschulden.[2]

In dieser gesellschaftspolitisch unruhigen Zeit, von 1977 bis zum 24. Januar 1980,[3] wurden fünf unterschiedliche Stabilitätsprogramme vorgeschlagen: im August 1977 der Maßnahmenkatalog gegen die Inflation (unter der Demirel-Regierung), im März 1978 das Programm des strukturellen Wandels (unter der Ecevit-Regierung), im September 1978 der Geld-Kredit-Maßnahmenkatalog (Ecevit-Regierung), im März 1979 das Programm zur Stärkung der Ökonomie (Ecevit-Regierung) und im Januar 1980 die 24.-Januar-Maßnahmen (Demirel-Regierung). Nach Emin Çölaşan wurden von diesen Programmen nur die Maßnahmen vom 24. Januar ernst genommen und umgesetzt, da sie einen langfristigen Charakter hatten (s. Çölaşan: 1983). Der Architekt dieses Programms war Turgut Özal, der im Staatsplanungsinstitut beschäftigt war. Die Maßnahmen waren mit einigen radikalen Veränderungen, die von der türkischen Industrie umgesetzt werden mussten, verbunden:

„The measures include radical changes. For instance in the place of an import substitution strategy incapacitated by its own structural inadequacies, export promotion was advanced

2 Es war nicht das erste Mal in der türkischen Geschichte, dass das Land Schwierigkeiten hatte, seine Schulden zu bezahlen. Auch in der Vergangenheit war es ein großes Problem für die junge Republik, vom Osmanischen Reich geerbte Schulden von über 500 Millionen türkischen Lira zurückzuzahlen. Aus dieser Fragilität der politischen Ökonomie der türkischen Republik kann auch die Fragilität seines Modernisierungsprojekts abgeleitet werden.

3 Diese Phase wurde zum Teil durch die Instabilität und Unentschlossenheit der Politiker sowie deren Unfähigkeit zum Konsens ausgelöst. In diesem Rahmen sieht Ahmet Evin Ähnlichkeiten zwischen dem Militärputsch von 1980 und den vorherigen Militär-Interventionen: „Like all instances of military intervention into Turkish political life, the 1980 coup was, above all, a response on the part of military to the crippling degree of fragmentation among the political elite. The reasons why the military stepped in on 12 march 1971 and 12 September 1980 were almost identical: stalemate in parliament due to the inability of major parties to achieve consensus while those on the radical fringes hoping to make gains out of chaos, and as a result of this, a government rendered ineffectual in face of increasing anarchy and violence." (Evin 1988: 203)

as a solution to the crisis and the path to development; instead of promoting the petrochemical or steel industries, labour-intensive industries making heavy use of domestic raw materials were encouraged, together with the development of tourism.“ (Schick & Tonak 1987: 373)

Öniş unterteilt die wirtschaftliche Restrukturierung der 1980er-Jahre in drei Perioden: Die erste Phase von Januar 1980 bis November 1983 ist die Phase der Stabilisierung und strukturellen Anpassung, geführt von der Regierung unter der Aufsicht des Militärs. Die zweite Liberalisierungs- und Wachstumsphase (November 1983-1987) wird unter dem parlamentarischen Regiment geführt. In der dritten Stabilisierungs- und langsamen Wachstumsphase bis 1989 werden auch kleinere wirtschaftliche Krisen erlebt (s. Öniş 1991: 29).

Die Restrukturierungsmaßnahmen fanden die Unterstützung des IWF, der Organisation für wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD) und der Weltbank. Die Wirtschaftswissenschaftlerin Gülten Kazgan nennt als Ziele dieses Programms die Überwindung der westlichen Rezession, die Erhöhung der Profitrate und die Restrukturierung peripherer Länder (s. Kazgan 1999: 143). In weniger als einem Jahr nach Inkrafttreten der Maßnahmen hatte das Militär die Regierungsgeschäfte übernommen. In seinem ersten Gespräch fasste der oberste General des Militärputschs Evren die letzten zwei Jahre der Situation folgendermaßen zusammen:

„During the last two years terror took 5.241 lives, and wounded or crippled 14.152 people. The number of martyrs in the Battle of Sakarya during the war of Independence was 5.713, with 18.480 wounded. Even this simple comparison reveals that a covert war has been carried out in Turkey that didn't assign any value to human emotions.“ (Schick & Tonak 1987: 371)

General Evren plädierte für Ordnung und Solidarität durch das Volk. Innerhalb der folgenden sieben Monate wurden 122.609 Personen festgenommen. Das markiert den Anfang einer ganz neuen politischen Phase in der türkischen Gesellschaft. Die Einschränkung der politischen und gesellschaftlichen Bereiche war enorm, die eingeführten Maßnahmen brutal.[4] Das erste Ziel der Militärregierung war, den Terrorismus einzudämmen. Durch das Kriegsgesetz wurde dieses

4 Die umfangreichen Verbote von Parteien, Gewerkschaften und Vereinen gingen mit brutalen Maßnahmen der Verfolgungen, Verhaftungen, Entführungen und Hinrichtungen der ProtagonistInnen oppositioneller Gruppen in der Öffentlichkeit – besonders der linken und kurdischen politischen Szene – einher. Für eine detaillierte Auflistung der brutalen Maßnahmen der Militärdiktatur von 1980 siehe Çağlar (2000: 62).

Ziel erreicht. Ein anderes, langfristig angelegtes Ziel war eine Entpolitisierung der Massen:

„[…] all parties, associations, and professional organisations were closed; mass purges resulted in the dismissal of some eighteen thousand civil servants; strikes were banned, and labour disputes were subjected to compulsory arbitration. Numerous trials took place, including those of the leadership of the CRWU [Confederation of Revolutionary Workers Union], the peace association of Turkey, the NMP [Nationalistische Partei], NSP [Religiöse Partei], various left wing organisations, Kurdish separatist organisations and the others." (Schick & Tonak 1987: 372)

Ähnliche Ereignisse fanden im universitären Umfeld statt. Eine neue zentrale Institution, die Hochschulkommission, wurde mit dem Ziel gegründet, Verwaltung und Lehre zu kontrollieren. Es wird vermutet, dass in dieser Zeit ca. 2.000 Universitätsangehörige entweder von der Hochschulkommission entlassen wurden oder von selbst kündigten. Schick und Tonak bewerten die konfliktreichen Auswirkungen des wirtschaftlichen Programms folgendermaßen:

„[…] the 24 January measures have important political dimensions; while their implementation in Turkey is novel, examples of other Third World countries abound where similar policies inevitably let to the curtailment or elimination of democracy. Their underlying principle is the restructuring of capital, that is, the process of adaptation of capital to changing societal conditions in order to reproduce itself; this process inheres contradictions between capital and labour, as well as among the ruling classes themselves, both domestically and internationally." (Ebd.: 374)

Kazgan sieht die Maßnahmen vom 24. Januar als Teil eines globalen Projekts, das von den USA gesteuert ist und dessen Umsetzung mit der Regierungszeit Reagans in den USA und Thatchers in Großbritannien zusammenfällt (s. Kazgan 1999: 139). Sie sieht in dem Maßnahmenprogramm auch Auswirkungen im Sinne eines ideologischen und gesellschaftlichen Wandels. Sie vertritt die Auffassung, dass das Programm zur Propaganda für eine *vulgarisierte Liberalideologie* diente, die das Ziel hatte einen neuen Menschentyp zu kreieren. Diese vulgarisierte liberale Ideologie beförderte auch gesellschaftliche Institutionen, die den Glauben religiöser Sekten verbreiteten und damit einen *kleinbürgerlichen Opportunismus* unterstützten. Kazgan stellt fest, dass dieses Programm das Aufsteigen der islamischen Bewegung begünstigte, aber nicht nur das – auch im wirtschaftlichen Bereich entstand eine sehr große informelle Ökonomie (s. Kazgan 1999: 143).

IV.2 ZUM SOZIO-KULTURELLEN WANDEL IN DEN 1980ER-JAHREN

Der wirtschaftliche und politische Umbruch des Jahres 1980 bedeutete vor allem auch einen gesellschaftlichen und kulturellen Umbruch. Wie viele AutorInnen feststellten, begann mit diesem Datum eine völlig neue Phase in der türkischen Geschichte – die gesellschaftlichen Verhältnisse veränderten sich vollständig. Dieser massive Wandel muss im Rahmen der damals existierenden gesellschaftlichen Konfigurationen, der Machtkonflikte und der kulturellen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse betrachtet werden.

So widersprüchlich es erscheinen mag: Zum gesellschaftlichen Wandel der 1980er-Jahre gehörte die Unterdrückung genau wie die Befreiung. Wie ist es möglich, dass zu einer Zeit der Unterdrückung und der Ausübung massiver staatlicher Gewalt eine Gesellschaft beginnen kann, neue Themen öffentlich zu diskutieren, Tabus zu brechen und bisher unberührte Diskursfelder zu eröffnen? Wie kann diese *kulturelle Befreiungsphase*, die mit einer gleichzeitigen Unterdrückungsphase durch die Staatsgewalt einherging, interpretiert werden?

Einige AutorInnen begreifen diese Phase als Befreiungszeit der türkischen Gesellschaft von Staat und Politik – und in diesem Sinne als Geburtsstunde der Zivilgesellschaft. Andere AutorInnen wie Nurdan Gürbilek, die über den kulturellen Wandel in den 1980er-Jahren schreibt, betonen eher die paradoxe Situation:

> „Einerseits waren die 1980er-Jahre eine Periode, deren Rahmen von der Staatsgewalt gekennzeichnet ist. Andererseits war dies eine Periode, in der diese Gesellschaft einen anderen Machttyp kennen gelernt hat, der ihr nicht bekannt war – eine Macht, die nicht verbietet, aber stiftet, die inkorporiert und formiert." (Gürbilek 1993: 7; ÜAAR)

Gürbilek weist darauf hin, dass die paradoxen Phänomene zwei unterschiedlichen Perioden zugeordnet werden könnten, unterstützt diesen Ansatz selbst aber nicht. Ihres Erachtens handelt es sich um zwei unterschiedliche Machtstrategien, die in den 80er-Jahren parallel existierten:

> „Diese beiden Strategien haben sich in den 1980er-Jahren nie gegeneinander ausgespielt. Sie haben einander bedingt, um wirkungsvoller zu sein – sie haben sich gegenseitige Legitimität zueinander verschafft." (Gürbilek 1993: 7f.; ÜAAR)

Nilüfer Göle spricht in Bezug auf die beginnenden 1980er-Jahre von „neuen Themen und neuen Einsätzen." Während die 1970er-Jahre durch heftige Ausei-

nandersetzungen zwischen der politischen Linken und Rechen gekennzeichnet seien, argumentiert sie für die 1980er-Jahre die Notwendigkeit, Politik mit anderen Themen und Elementen neu zu denken und zu gestalten. Göle, die über die Auseinandersetzungen der islamischen und laizistischen Gruppierungen schreibt, betont die wachsende Bedeutung unterschiedlicher Lebensstile. Demnach müsse die Mitte der 1980-Jahre als kultureller Konkurrenzkampf, als Konflikt zwischen verschiedenen Kulturen und Lebensstilen verstanden werden. Gürbilek hingegen äußert sich kritisch gegenüber einer regelrechten Überbetonung der Kultur:

„Erstmals hat Kultur in dieser Periode so viel an Bedeutung gewonnen. Einerseits wurde das alltägliche Leben selbst zur Kultur. Andererseits hat die kulturelle Sphäre ihre Autonomie und Autorität definitiv verloren.“ (Gürbilek 1993: 9; ÜAAR)

Göle plädiert für eine Analyse, welche der kulturellen Sphäre eine besondere Rolle zuerkennt. In den 1980er-Jahren beobachtet sie einen neutraleren Aufgabenbereich für die Intellektuellen, der mit dem Wandel ihres Selbstverständnisses zusammenhängt:

„Künstler und Intellektuelle, die eigentlich Analytiker sein müssten, hatten sich zu Aktivisten ernannt und versuchten, die Gesellschaft zu transformieren, zu bilden, zu retten, stifteten dadurch eine kollektive Identität und wurden selbst zu Aufklärern und Ideologen. [...] Mit den 1980er-Jahren sind die Aufklärer in der Gegenwart und im Leben angekommen. ‚Aydın‘ [Aufklärer] wurde durch ‚Entel‘ [Intellektueller] ersetzt. ‚Entel‘ hat sich von den eigenen kollektiven Aufgaben gelöst, wurde individualisiert und interessierte sich nunmehr für die Kunst und für das Leben.“ (Göle 1995b; aus dem Türkischen übersetzt durch die Autorin Anıl Al-Rebholz [ÜAAR])

Was hat die türkische Gesellschaft in den 1980er-Jahren als kulturelle Befreiung erlebt? Die kulturelle Atmosphäre wird bestimmt durch eine kulturelle Diversifizierung in der Gesellschaft, die in Form von unterschiedlichen Identitäten und Ansprüchen darauf im gesellschaftlichen Leben sichtbar wird. Gürbilek spricht von der „Veröffentlichung des privaten Lebens“ (Gürbilek, 1992: 17). Zum Begriff des *privaten Lebens* gehört etwa die steigende Bedeutung der Sexualität als ein Teil der Individualisierung und als Befreiungsdiskurs. Sexualität und sexuelle Identitäten hatten nie zuvor in der türkischen Gesellschaft so viel Diskussionsraum eingenommen wie in den 1980er-Jahren. Man fing an, von unterschiedlichen Generationen zu sprechen: der Generation der 68er, der Generation der Linken vor 1980 und gegen Ende der 1980er-Jahre wurde von Yuppies gesprochen. Ein anderes Wort, das während dieser Zeit großgeschrieben wurde, war

Nostalgie: man musste beispielsweise einfach Nostalgie empfinden für die verloren gegangene Schönheit und das elitäre Aussehen der Stadt Istanbul mit seiner damals wenig homogenen und kosmopolitisch ausgerichteten Bevölkerung zur Zeit des Osmanischen Reichs. Nostalgie wurde auch empfunden für die naive, aufregende und heroische Zeit der Revolutionsmacher (seitens der linken Intellektuellen). Das Denken der 68er-Generation wurde so zu einer Ideologie einer elitären Generation ohne geschichtlichen Inhalt erklärt. Die linken Gruppen der Periode vor 1980 dagegen wurden mit dem Befreiungs- und Individualisierungsdiskurs der Achtzigerjahre kontrastiert und in der arabesken Sprache[5] popularisiert (s. Gürbilek 1993: 19).

Im Zusammenhang mit diesem Diskurs wurden manche Wörter und manche Einstellungen in der Gesellschaft negativ besetzt und zensiert, und da sie mit der Zeit seltener benutzt wurden, verschwanden sie aus den Diskursen. So macht zum Beispiel Gürbilek darauf aufmerksam, dass Wörter wie *Arbeit* und *Ausbeutung* nicht nur diffamiert, sondern auch auf bestimmte Konnotationen reduziert wurden. Diese Begriffe wurden mit einem „marxistischen Diskurs" assoziiert, der als naiv und einfältig wahrgenommen wurde und aus diesem Grund in Vergessenheit geraten sollte.

Auch Begriffe, mit denen eine kritische, revolutionäre Haltung gegenüber der Gesellschaft verknüpft wurde, wie *System, Klassen, Arbeiter, soziale Ungleichheit, Interessenskonflikt* und *Machtkampf*, wurden aus dem Vokabular geisteswissenschaftlicher Analysen gestrichen. AkademikerInnen, die mit diesem Wortschatz arbeiteten, wurden als rückständig und altmodisch, als Dinosaurier ihrer Zunft angesehen. Gürbilek fügt hinzu, dass auch Wörter wie Armut – weitergehend alle Wörter, die Mangel oder Besitzlosigkeit zum Ausdruck brachten – mit negativen Konnotationen besetzt waren (s. Gürbilek, 1993: 21).

Dieselbe Periode wurde als Protest, als Aufstand der Massen gegen die strenge Modernisierungsideologie des kemalistischen Zentrums interpretiert. Sie wurde als Explosion einer autonomen kulturellen Sphäre betrachtet, die der bisher existierenden kemalistischen Hochkultur-Hegemonie fremd sei. Aber vor allem, so Gürbilek, war dies die Periode, die den Zusammenbruch des Modernisierungsversprechens des Kemalismus symbolisierte:

---

5 Im Grunde eine orientalische Musikrichtung, beinhaltet *arabesk* gleichzeitig eine Weltanschauung, die das Leiden und die Hoffnungslosigkeit der Unterschichten, der Ausgeschlossenen und Armen zum Ausdruck bringen soll. Die wachsende Popularität und Verbreitung dieses gemischten Musikstils unter den städtischen Unterschichten – besonders ab den 1970er- und 1980er-Jahren in der Türkei wurde auch zum Gegenstand zahlreicher wissenschaftlicher Arbeiten. Für die Analyse des hybriden Genres der arabesken Musik und Kultur als Teil der Populärkultur in der Türkei siehe Özbek (1997).

„[...] es ist der Zerfall der modernen Identität, die vom Kemalismus für die Gesellschaft vorgesehen worden war; dies ist auch die Periode, in welcher die Türkei ihr provinzielles, östliches Gesicht in der kulturellen Sphäre wieder entdeckte – ein Zurückkehren zu all jenem, was durch den Elitismus unterdrückt worden war. Die Versprechungen der Verbrauchsgesellschaft, das Wirken des Medien- und Werbesektors, suggerierten den Intellektuellen und den Massen neue Möglichkeiten, indem sie für die Gesellschaft eine Reichtumsillusion kreiert hatten.“ (Gürbilek 1993: 10; ÜAAR)

Ein weiteres Phänomen, dessen Verbreitung man in den 1980er-Jahren nicht übersehen kann, ist ein bestimmter Musikstil, vielleicht sogar Lebens- oder Proteststil: *Das Arabeske*. Im Arabesken, bereits in den 1970er-Jahren geboren, aber erst in den 1980er-Jahren umbenannt, erhebt sich die Stimme der Massen, die in die großen Städte der Türkei immigrierten:

„In den 1980er-Jahren steht Arabesk für das Streben der Massen aus der Provinz, die in die Großstadt migrierten, für ihr Streben nach Anerkennung, für ihr Streben, in diesem Imagemarkt einen eigenen Platz zu finden, ihr Streben nach Orientierung in einer fremden Kultur, ihr Streben danach, diese Kultur zu zerstören und ihrem Wunsch, diese nach eigenem Ermessen wiederaufzubauen. Andererseits ist das Arabeske auch das Etikett, mit dem die eigentlichen Besitzer der Großstadt die Eroberung durch die Massen behaften. Mit der Zeit wurde es zu einer modischen Haltung einiger Intellektueller, in der Öffentlichkeit gegen die Provinz- und Gesindelfeindlichkeit der Elitisten Stellung zu beziehen.“ (Gürbilek 1993: 20f.; ÜAAR)[6]

Um dieses paradox erscheinende kulturelle Bild der 1980er-Jahre interpretieren zu können, verwendet Gürbilek den Foucaultschen Ansatz, der Macht nicht nur als oppressive Kraft des politischen Zentrums betrachtet, sondern auch von einer neuen gesellschaftlichen Macht spricht, die positiv und produktiv sein kann. Ein neuer Diskursraum würde von dieser sanften Macht geschaffen, die zum Sprechen anstiftet und dazu, Geständnis abzulegen. Gürbileks Ansatz kann allerdings die paradoxe Situation nur teilweise interpretieren. Der Zusammenhang zwischen den Diskurspraxen und der Rolle staatlicher und gesellschaftlicher Machtinstitutionen, die diese Diskurse produzieren, bleibt bei ihr eher unklar. Ahmet Oktay, der über die populäre Kultur in der Türkei schreibt, bezieht in seiner historischen und systematischeren Herangehensweise auch die Auswirkungen des wirtschaftlichen und politischen Wandels mit ein. Er terminiert den An-

6 In diesem Zusammenhang weist Gürbilek daraufhin, dass die Intellektuellen „wie noch nie zuvor gezwungen waren, in ihrem eigenen Namen das Wort zu erheben, da sie ihre Existenzberechtigung verloren hatten.“ (Gürbilek 1993: 9; ÜAAR)

griff des kapitalistischen Systems und der Ideologie in die 1970er-Jahre. Für ihn haben beide Militärputsche (vom 12. März 1971 und vom 12. September von 1980) die Unternehmerklasse unterstützt, indem sie die gewerkschaftlichen Rechte der Arbeiter unterdrückten. Oktay zitiert Korkut Boratav:

„Die Regierung des 12. Septembers hat einen möglichen Aufstand gegen die wirtschaftlichen Maßnahmen vom 24. Januar 1980 seitens der Unternehmer verhindert, indem der Arbeitsmarkt unter militärische Kontrolle gebracht wurde." (Ahmet Oktay, 1993: 89; ÜAAR)

Oktay stellt fest, dass die Arbeiterklasse trotz Lohnsenkung die Werte der Konsumgesellschaft – auch mit Hilfe des Werbesektors und des Fernsehens und unter gleichzeitiger ideologischer Bombardierung der Bourgeoisie – übernommen hatte:

„Die niedrigen Lohngruppierungen wurden, auch mit der Hilfe der Werbung und der Medien wie TV, Radio und der Presse, verführt durch Waren, die sie niemals besitzen werden können, und sie wurden freiwillige Mitglieder des Systems durch diese Eigentumswünsche. Besonders die Kampagne der Ratenfinanzierung spielte eine Hauptrolle für das Stiften des Eigentumswunsches bei Niedrigverdienern und der Mittelschicht." (Ebd.: 89; ÜAAR)

Worin bestehen die ideologischen und gesellschaftlichen Auswirkungen dieser ideologischen Bombardierung? Oktay zitiert den Wirtschaftsprofessor Korkut Boratav:

„In dieser Periode, in der die linkspolitischen Bewegungen zum Schweigen gezwungen sind, wo der organisierte und gewerkschaftliche Überlebenskampf paralysiert ist, in dieser wirtschaftlichen und politischen Krisenperiode ist beobachtbar, wie die Arbeiterklassenkultur und das -klassenbewusstsein insbesondere der städtischen Arbeiterklasse, die vor der Krisenperiode angefangen hatte, langsam neu zu wurzeln und zu blühen, abgenutzt wurde. Diese Aushöhlung fand durch Individualisierung, das Orientieren an der Religion, die Verschiebung des gesellschaftlichen Lebensfokus vom Arbeitsplatz und der Produktion hin zum Wohnviertel und zur Familie statt. Die unterschiedlichen Anpassungsmechanismen, die durch die komplizierte und heterogene Struktur der Stadtökonomie und der Arbeiterklasse hervorgebracht wurden, haben ihren Beitrag zu diesen ideologischen Transformierungen geleistet. Der Verfall des materiellen und moralischen Wertes der Arbeit zusammen mit der Degradierung der Arbeiteridentität haben die Entwicklung klein-

bürgerlicher Lebensstile und deren ideologische Reflektion bei der Arbeiterklasse begünstigt.“ (Ebd.: 90; ÜAAR)

Oktay verweist wie Gürbilek auf die Vulgarisierung und Popularisierung der Hochkultur: Er bezeichnet die Haltung der Kopfarbeiter, die in den aktuellen Zeitschriften arbeiten, als Snobismus und kritisiert, dass sie einen Beitrag zur Verbreitung des Kapitalismus leisten würden. Hauptmerkmale des Snobismus seien eine Fetischisierung des Modernismus und die Tendenz zum Exzentrischen in Inhalt und Form (s. ebd. 91). An diesem Entpolitisierungsprozess seien auch die Intellektuellen beteiligt gewesen, indem sie keinen Kontakt zu den Massen aufgenommen und sich in ihre kulturelle und historische Nostalgie zurückgezogen hätten. Dieser sozio-kulturelle Wandel wurde auch durch die Entwicklung der Telekommunikationsindustrie begleitet, was die Bedeutung der Medien als viertem Sektor erheblich steigerte:

„The media, both electronic and written came to occupy a powerful position in public opinion making. The last decades have also witnessed an explosion in data collection and information gathering, whether in form of boom in encyclopaedias, which have entered in to thousands of homes as part of free-copy campaigns by newspapers to promote daily circulation, or through the burgeoning of public opinion polling and market research corporations.“ (Toprak 1996: 103)

Bis zum Jahr 1990 gab es nur wenige staatliche Fernsehkanäle in der Türkei. Insbesondere nach 1991 hat sich diese Situation stark verändert und viele private Fernseh- und Radiokanäle etablierten sich am Markt. Dies hat das kulturelle Leben zu einem großen Teil verändert, da deren Perspektive – im Vergleich zu den staatlichen Kanälen – eine ganz andere war:

„In contrast to state owned channels, which were under censorship by the government and could not broadcast programs on sensitive political and social topics, which had over serious commentary in navy blue suits, the private channels were offering novel points of view in news, programs or debates, were employing young people as commentators, anchor persons, and program directors, who seemed relaxed both in manner of their speech and in their clothing, and were broadcasting films or entertainment programs which well beyond traditional morality.“ (Toprak 1996: 103)

In der Diskussion über diesen gewaltigen kulturellen Wandel lassen sich mehrere Interpretationsmodelle und damit verknüpfte Positionierungen erkennen. Was am Anfang als Paradox bezeichnet wurde, wurde auch von anderen Sozialwis-

senschaftlern so erkannt. Dennoch stellt z.B. Gürbilek die Frage, ob das gleichzeitige Auftauchen von Unterdrückung und Befreiung überhaupt als Paradox, als Widerspruch verstanden werden kann. Sie bezieht sich in ihrer Analyse auf die Foucaultsche Machtanalyse. Sie fragt weiter, ob es nicht möglich sei, dass diese beiden Machtypen (die Staatsgewalt, die verbietet und zerstört und der andere Machttypus, der stiftet und inkorporiert) als gemeinsam existierende und miteinander kooperierende Strategien betrachtet werden könnten.

Ein anderer Ansatz, der von der Soziologin Göle vertreten wird, betrachtet diese Phase als Befreiung der türkischen Gesellschaft von einem elitären politischen Zentrum. Diese Phase wird als die Geburtsstunde einer Zivilgesellschaft verstanden, deren autonome Kräfte von einem strengen und autoritären *Vater Staat* zuvor unterdrückt worden seien. Sie spricht von einem Anspruch auf Mündigkeit seitens der Gesellschaft, der sich hier ausdrücke. Die Geburt der türkischen Zivilgesellschaft mit ihrer *Vielfarbigkeit, Vielstimmigkeit* und *Vielfältigkeit* werde fröhlich gefeiert. In ähnlichem Sinne thematisiert ein gängiger (postkemalistischer) Ansatz den Wandel als Zusammenbruch des Modernisierungsversprechens des Kemalismus. Dieselbe Periode wird als Protest, als Aufstand der Massen gegen die strenge Modernisierungsideologie des Zentrums interpretiert, als Explosion einer autonomen kulturellen Sphäre in der bisher existierenden kemalistischen Hochkultur-Hegemonie.

Bei Gürbileks Ansatz sehen wir die Koexistenz zweier unterschiedlicher Machttypen. Der Zusammenhang zwischen Diskurspraxen und die Rolle staatlicher und gesellschaftlicher Machtpraxen, die diese Diskurse erzeugen, bleiben bei ihr allerdings unklar. Der zweite Ansatz, vertreten durch die Soziologin Göle, unterliegt der Annahme, die öffentliche Sphäre sei eine friedliche Diskurs- und Praxensphäre der sozialen Bewegungen – unabhängig von Machtverhältnissen. Mit ihrem hermeneutischen Ansatz gelingen ihr erfolgreiche Interpretationen des Selbstverständnisses und der Selbstbeschreibungen der sozialen Akteure, ihre Arbeiten gewinnen aber dadurch stark kulturalistische Züge. Der dritte Ansatz, der als post-kemalistisch bezeichnet werden kann, geht vom Scheitern des kemalistischen Projekts und der damit verknüpften Rückkehr der Unterdrückten aus.[7] Hier liegt die Annahme zugrunde, es existiere eine autonome kulturelle Sphäre und eine authentische traditionelle Identität des Volkes. Im Schlusskapitel dieser Arbeit thematisiere ich den umfangreichen Wandel des sozio-kulturel-

7 Dazu zählen die Thesen und Arbeiten der an der freien Marktwirtschaft orientierten Kolumnisten Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Mehmet Barlas sowie der liberal-demokratischen Intellektuellen Ali Bayramoğlu und Etyen Mahçupyan. Des Weiteren können auch die Arbeiten der islamischen intellektuellen wie Mehmet Ali Bulaç und Abdurrahman Dilipak dazu gezählt werden.

len Bereichs erneut und entwickle – in Anlehnung an Gramscis kulturellem Hegemoniebegriff – einen umfassenderen Erklärungsansatz dafür.

IV.3 DIE WURZELN UND ANHÄNGER DES ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURSES

Die weitgehende Popularisierung des Zivilgesellschaftsdiskurses in akademischen[8] und politischen Öffentlichkeiten in der Periode nach 1980[9] ist leicht an den vielen Büchern und Aufsätzen mit diesem Begriff im Titel[10] zu erkennen. Darüber hinaus gab es zahlreiche Symposien und Kongresse.[11] Im Jahr 1996 wurde von der Stiftung für Geschichte ein Handbuch der türkischen Nichtregierungsorganisationen veröffentlicht.[12] Hinzuzurechnen sind außerdem die zahlreichen Diskussionsrunden, Foren usw. in den türkischen Fernsehkanälen, an denen sich die meisten Politikern beteiligten und die Begriffe *Zivilgesellschaft* und *Nichtregierungsorganisation* wie wertlose Münzen gehandelt wurden. Ebenso verhält es sich mit Veröffentlichungen in den Printmedien.

Die häufigere Verwendung des Zivilgesellschaftbegriffs fällt zusammen mit der Unterdrückungsperiode des Staats: Während Parteien, Gewerkschaften und Vereine verboten und geschlossen werden, gehören die Zivilgesellschaftsinstitutionen zur Tagesordnung. Der Politologe Aydın Uğur, der die Verbreitung des Begriffs in derselben Periode ansiedelt, stellt fest, dass die erste Begegnung der

---

8 Auch von dem Historiker Zafer Toprak wird darauf hingewiesen, dass die Verwendung des Zivilgesellschaftsbegriffs in akademischen Kreisen erst in den 1980er-Jahren begann. Toprak schreibt, dass bei den Intellektuellen in den 1960er-Jahren der Terminus des *asiatischen Produktionsmodus*, in den 1970er-Jahren der Begriff des *Weltwirtschaftssystems* und in den 1980er-Jahren der Begriff der *Zivilgesellschaft* in den Vordergrund tritt (vgl. Toprak 1985: 114).

9 Es gibt Aufsätze, die schon vor 1980 veröffentlicht wurden. Zu nennen wären etwa: Mardin, Şerif (1969): „Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire" in: Comparative Studies in Society and History; ders. (1973): „Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?" in: Daedalus 102; Sunar, İlkay (1974): „State and Society in The Politics of Turkey's Development"; Küçükömer, Idris (1977): „Asyagil Üretim Biçimi, Yeniden Üretim ve Sivil Toplum (Asiatischer Produktionsmodus, Reproduktion und Zivilgesellschaft)" in: Toplum ve Bilim; Heper, Metin (1980): „Osmanlı Siyasal Hayatında Merkez-Kenar Ilişkisi (Das Verhältnis zwischen Zentrum und Peripherie im osmanischen politischen Leben)" in: Toplum ve Bilim.

10 Für eine nicht vollständige Liste der Veröffentlichungen siehe Anhang I.

11 In einer Veröffentlichung der Stiftung für Geschichte (Tarih Vakfı: Üç Sempozyum – Sivil Toplum Kuruluş-ları, 1998) sind allein drei Symposien aus dem Jahr 1994 und zwei aus dem Jahre 1995 zum Thema *Zivilgesellschaft und Nichtregierungsorganisationen* zusammengefasst.

12 Tarih Vakfı: Non-Governmental Organizations Guide, İstanbul, 1996.

Massen mit diesem Begriff auf den 22. November 1996 zu datieren sei. An jenem Tag veröffentlichte die Tageszeitung *Hürriyet* eine Schlagzeile mit dem Titel *Die Zivilgesellschaft steht bereit* (im Original: *Sivil Toplum Ayakta*). Der Begriff wird fortan von Gruppierungen unterschiedlichster politischer Ausrichtungen verwendet: zunächst von links-orientierten Demokraten, danach von liberalen Demokraten und einigen Intellektuellen islamischer Gruppierungen und zuletzt von nationalistischen Gruppen (s. Uğur 1998a: 213). Die Unterschiedlichkeit der sozialen Gruppierungen, die an diesem Diskurs teilhaben, gibt Aufschluss über seine Anziehungskraft; seine Versprechungen beinhalten vielleicht eine Art Legitimitätserzeugung, da die Anhänger des Zivilgesellschaftsdiskurs per se als Befürworter des Demokratisierungsprozesses in der dominanten Öffentlichkeit gelten.

Drei unterschiedliche Perioden in der Karriere des Zivilgesellschaftsbegriffs werden identifiziert: die Periode zwischen 1965 bis 1975, die Phase zwischen 1975 und 1990 und den Zeitraum nach 1990 bis zum heutigen Datum (s. Uğur 1998a: 217f.). In der ersten Periode wird argumentiert, dass die Zivilgesellschaft in der Türkei nicht existiere. Uğur benennt als Beispiel die Arbeit des links-orientierten Wirtschaftsprofessors İdris Küçükömer, der über die Verschiedenheit der geschichtlichen Entwicklungswege der Türkei und Europa schreibt. Dieser hat eine starke zentralistische Tendenz in der türkischen und osmanischen Politik erkannt, was einer Entwicklung der Zivilgesellschaft im Wege stehe (ebd.). Auch Binnaz Toprak sieht erste Verwendungen des Begriffs in den 1970er-Jahren unter den türkischen, links-orientierten Intellektuellen, die angesichts der Entwicklungen in der ehemaligen Sowjetunion dazu gezwungen waren, die eigene politische Positionierung neu zu reflektieren und so versuchten, mit Rekurs auf den Gramscianischen Zivilgesellschaftsbegriffs, sich intellektuell und politisch neu zu orientieren. Gleichzeitig notiert sie, dass die Verwendung des Zivilgesellschaftsbegriffes auf eine kleine linke Gruppe beschränkt war, die selbst von anderen, auch eher links-orientierten Intellektuellen nicht ernst genommen worden war:

„The discovery of civil society as an important concept had come from within The Turkish left in the 1970s by some of leftist intellectuals who had come to view The Soviet State as repressive mechanism of the party bureaucracy and sought alternative views of state and society in socialist systems such as the Political thought of Gramsci: However, in the contrived politics of the left at the time, this concern was limited to only a few, whose views were considered to be eccentric and certainly marginal. It was only after 1980 that

the Left showed serious interest in philosophical debates about civil society.“ (Toprak 1996: 95)

In der Periode von 1975 bis 1990 kommt bei der Verwendung des Begriffs Sehnsucht bzw. der Wunsch nach einer Zivilgesellschaft zum Ausdruck, wobei Uğur feststellt, dass die Verwendung des Begriffs in dieser Periode auf einige links-orientierte, emanzipatorische AutorInnen beschränkt bleibt; er nennt als Beispiel die Zeitschrift *Birikim*[13] (s. Uğur 1998a). In der dritten Periode, die mit den 1990er-Jahren einsetzt, wird nicht mehr die Abwesenheit, sondern das Vorhandensein einer Zivilgesellschaft thematisiert und nach einer politischen Strategie gerufen (s. ebd.).

Es muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass ein zweiter, älterer Diskurs existiert, der den Zivilgesellschaftsdiskurs die ganze Zeit begleitete. Dieser schuf eine günstige Basis für die Verwendung des Zivilgesellschaftsarguments und dem neueren Diskurs damit zu seiner Legitimität verhalf. Im Folgenden wird auf diesen begleitenden Diskurs eingegangen.

IV.3.1 Der *Starker-Staat-Diskurs*

Der *Starker-Staat-Diskurs*, manchmal auch als *Tiefer-Staat-Diskurs* (im Original: *Derin Devlet*) bezeichnet, begleitet die meisten der aktuellen politischen Debatten und vertritt im Kern, dass seit der Zeit der Osmanischen Periode eine Tradition des Starken (resp. Tiefen) Staats vorhanden sei, die keinen Raum für die unabhängige Entfaltung gesellschaftlicher Kräfte und des gesellschaftlichen Willens lasse. Dieses Argument wurde im Rahmen des Zentrum-Peripherie-Modells entwickelt und es gibt viele VerteidigerInnen des Starken-Staat-Diskurses und entsprechend viele Beispiele.[14] Eine aktuelle Verwendung dieses Ansatzes finden wir in den Arbeiten von Levent Köker. Er beschreibt wie folgt den Diskurs um den Starken-Staat bezogen auf das Osmanische Reich:

---

13 Die im Jahr 1974 gegründete, monatlich erscheinende „sozialistische Kulturzeitschrift“ Birikim (türk.: Akkumulation) gehört mit ihren gesellschaftspolitischen Analysen und politischen Beiträgen zu den zentralen Meinungsmachern in der linksoppositionellen Szene in der politischen Öffentlichkeit der Türkei.

14 Die beiden türkischen Wissenschaftler, in deren Arbeiten dieser Ansatz von großer Bedeutung ist, sind Serif Mardin und Metin Heper (s. Şerif Mardin: „Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?“ Deadalus, Winter 1973 und ders.: „Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire“, Comparative Studies in Society and History 11 (June 1969); sowie Metin Heper: „The State tradition in Turkey (Walkington, England, The Eothen Press, 1985). Auf Mardins Thesen bezüglich der Zivilgesellschaft wird auf den folgenden Seiten näher eingegangen.

„Many observers of Turkish Society and Politics have pointed out that Turkey has strong state tradition deeply entrenched in its particular historical experience. The cultural-ideological justification of this tradition has been developed from within an islamicized version of a Platonic worldview in which the strength of the state has been assumed to be identical with the political rectitude of rulers – as-guardians. In this deeply rooted understanding of the state, it has been thought that the ‚true order of religion' that is, the true order of morality, is inseparably connected to the ‚true order of the world'. This was the classical historical legitimation formula for the Ottoman State, which has been remarkably successful in uniting auctoritas (the unity of religion) and protesters (state) in the single house of Sultan." (Köker 1997: 67)

Köker sieht diese Tradition auch in der Periode der Türkischen Republik, im Kemalismus wirksam:

„In contrast to the formation of a state-civil society distinction, a precondition for checking and balancing the despotic potentials of state power, Kemalist republicanism assigned to the state a dominant role not only in the economy, but also in the field of identity formation, best summarized by the idea that the state will regulate the ideas of the people to secure the formation of a new national consciousness obedient to and in the service of the new state." (Ebd.: 68)

Dagegen vertritt die Politologin Binnaz Toprak die These, dass trotz einer starken Staatstradition auch die Anwesenheit einer aktiven zivilen Reaktion seitens der Gesellschaft zur Kenntnis genommen werden muss. Sie fasst die Karriere des Starker-Staat-Diskurses wie folgt zusammen:

„The Turkish scientists, writing on state – society relations, have longed talked about a dominant centre and weak periphery, dating back to the Ottoman period. In this conception of the coercive state with centuries of bureaucratic tradition behind it, the centre is perennially suspicious of civil society, which it tries to co-opt, control or suppress. This strong state does not allow the formation of societal consensus, which might emerge if organized social forces were permitted to decouple from an authoritarian centre and, in their attempts to gain autonomy from it, eventually agree on the fundamentals of civil rights and pluralist reconstruction of power relations." (Toprak: 1996: 89)

Toprak unterscheidet zwischen zwei Auffassungen des Begriffs: Einmal wird Zivilgesellschaft nur als eine dem Staat gegenüber autonome Sphäre verstanden. Eine zweite Definition, der Toprak folgt, beschreibt Zivilgesellschaft als Ge-

samtheit der unterschiedlichen und konfliktreichen Interessenslagen, die um die politische Macht konkurrieren. Dazu stellt sie fest, dass:

„[...] views which emphasize the legacy of a strong state tradition in Turkey need to be balanced by one and a half century struggle to limit the state power, which has become an equally strong legacy.“ (Ebd.: 91)

Topraks These stellt gleichzeitig eine Kritik an den undifferenzierten Argumenten der post-kemalistischen Geisteswissenschaftleren dar, die rückblickend aus der heutigen Staat – gegen – Zivilgesellschaft – Debatte, die osmanische und die republikanische Vergangenheit neu-interpretiert und umgeschrieben haben. Gegen die These, dass ein starker Staat im Osmanischen Reich und während der Republik das Gedeihen der zivilgesellschaftlichen Kräfte unterdrückt haben soll, argumentiert Toprak, dass die türkische Gesellschaft ohne eine legale Infrastruktur und die Integrationsfunktion des türkischen Staats gerade wegen der Spaltungen im zivilgesellschaftlichen Bereich schon längst auseinander gefallen wäre. Als Beweis führt sie das Beispiel des gesellschaftlichen und politischen Chaos an, das vor 1980 herrschte:

„The country seemed to be ruled by the forces of ‚civil society‘, which was civil only in terms of its autonomy from the state. Otherwise it lacked tolerance for different views, a consensus of fundamental principles and a commitment to legal procedures.“ (Ebd. 94)

Deswegen interpretiert Toprak auch den Militärputsch von 1980 als eine Stärkung des Staats gegenüber der Zivilgesellschaft.

IV.4 BESTANDTEILE DER ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURSE

Die Soziologin Nilüfer Göle beklagt, dass sie nicht ernst genommen wurde, als sie begann mit dem Begriff der Zivilgesellschaft zu arbeiten: „Als ich damals noch eine Studentin war, hatte meine Arbeit über Zivilgesellschaft Überraschung ausgelöst, man machte sich sogar über mich lustig: Man sagte: ‚Welche Zivilgesellschaft? Gibt es eine Zivilgesellschaft in der Türkei?‘“ (Göle 1998: 114). Diese Reaktionen sind auch mit der Tatsache zu erklären, dass der Begriff Zivilgesellschaft vor 1980 nicht so häufig verwendet wurde und wenn, dann nur in akademischen Texten; erst nach 1980 wurde das anders. Eine ähnliche Begriffskarriere hat der Begriff Zivilgesellschaftsorganisationen (bzw. Nichtregierungsorganisation; NGOs) in der Öffentlichkeit. Nach den 1980er- und insbesondere in

den 1990er-Jahren sprechen viele von Zivilgesellschaftsinstitutionen (im Original: *Sivil Toplum Kuruluşları*); vor 1980 war dies nicht der Fall. Murat Çelikkan, der selbst aktiv für Nichtregierungsorganisationen arbeitete,[15] macht uns auf die Veränderungen der Verwendungsweise des Begriffs in diesen Zeiträumen aufmerksam:

„[...] Zivilgesellschaftsinstitution im heutigen Sinne ist eigentlich ein Begriff, der nach 1980 Verbreitung fand. Diese Institutionen, die wir vor dem [Militärputsch vom] 12. September 1980 als demokratische Massenorganisationen [im Original: *Demokratik Kitle Örgütleri*] bezeichneten, werden trotz ihres unveränderten Charakters heute Zivilgesellschaftsinstitutionen genannt.“ (Çelikkan 1998: 44; ÜAAR)[16]

Aydın Uğur stellt fest, dass der Begriff im türkischen Kontext alle drei unterschiedlichen Vereinsformen umfasst, die im Englischen als *voluntary associations* (Freiwilligen-Organisationen), als *grass-roots organizations* (Graswurzel-Organisationen) und *non-governmental organizations* (Nichtregierungsorganisationen) unterschieden werden. Darüber hinausgehend unterscheidet er zwischen den Nichtregierungsorganisationen und den anderen Gruppierungen: Während NGOs sich auf der Ebene offizieller Staatsinstitutionen verorten und auf eine Transformierung des Bereichs, in dem sie aktiv sind, abzielen würden, schreibt er den Freiwilligen-Organisationen einen eher lokalen Charakter zu; sie erfüllten entsprechende Bedürfnisse, verfolgten aber nicht das Ziel einer Transformierung des Lebensbereichs, in dem sie aktiv sind. Zivilgesellschaftsinstitutionen dagegen hätten beide Ziele: Sie würden die Bedürfnisse erfüllen, in dem sie ihren Dienst leisteten, würden aber auch die Bereiche transformieren, in denen sie aktiv sind (s. Uğur 1998a: 222).

Nach einer Statistik aus dem Jahr 1995 gab es zu diesem Zeitpunkt 54.987 Zivilgesellschaftsinstitutionen in der Türkei (s. Toprak 1996: 104). Eine Schätzung der Stiftung für Geschichte kommt auf rund 60.000 Zivilgesellschaftsinstitutionen (s. Silier 1998: 3). Tarhan Erdem, ein ehemaliger Parlamentsabgeordneter, korrigiert diese Angaben mit dem Verweis, dass sich unter diesen ca. 40.000 Vereine für den Bau neuer Moscheen befinden (s. Erdem 1998: 17). Die vorhan-

15 Er ist einer der Gründer des Menschenrechtsvereins und arbeitet in der Menschenrechtsstiftung, der Helsinki Bürgerinitiative und der Stiftung für Sozialforschung.

16 Die hier und im Folgenden zitierten Paragrafen sind Gesprächsprotokolle der ersten drei Symposien zu Zivilgesellschaftsinstitutionen, die durch die Stiftung für Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Türkei organisiert wurden und zwischen 1994 und 1995 in Istanbul stattfanden. Die Transkriptionen der Symposiumsbeiträge wurden im Jahr 1998 von der Stiftung als Buch herausgegeben (s. Tarih Vakfı (1998): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları).

denen Zivilgesellschaftsinstitutionen lassen sich wie folgt unterteilen: 3.650 von ihnen sind Stiftungen (s. Uğur 1998a: 222), 80 weitere Gewerkschaften, die nach einer Statistik aus dem Jahr 1992 ca. 3,5 Millionen Arbeiter (von insgesamt ca. 5 Millionen Arbeitern) repräsentieren. Die Unternehmen und der Handel sind in der Industrie- und Handelskammer organisiert. Zusätzlich gibt es drei weitere große Unternehmerorganisationen, jede von ihnen vertritt eine unterschiedliche Ideologie: *TÜSİAD* ist die einflussreichste Unternehmerorganisation; *MÜSİAD* repräsentiert islamisch orientierte Unternehmern und eine weitere Organisation ist die *Association Of Young Businessmen* (Toprak 1996: 104f.). Murat Çelikkan untersucht auch die Situation der Zivilgesellschaftsorganisationen nach dem Militärputsch in einem historischen Rückblick:

„Durch den Militärputsch vom 12. September erlitten diese Organisationen einen sehr großen Rückschlag. Ein wichtiger Teil der Gewerkschaften und der demokratischen Massenorganisationen wurde verboten. Es gab viele Gerichtsbeschlüsse, die Aktivitäten vieler Berufsverbände waren bis die Achtzigerjahre eingeschränkt. Die Leute, die nach den Achtzigerjahren keine Gelegenheit hatten, sich zu organisieren, begannen, um ihre Rechte und ihr Leben zu schützen, zunächst selten, danach immer öfter, sich überwiegend in Vereinen zu organisieren. Einer aus einer Vielzahl möglicher Gründe dafür ist vielleicht, dass wir nach den Achtzigerjahren beobachten, dass die Konflikte sich verschärften, es aber keine entsprechenden Strukturen oder Institutionen gab, um diese Konflikte zu bearbeiten. […] Um sich versammeln zu können, um sich organisieren zu können, muss man sich in der Türkei verfassungskonform und im Einklang mit den Gesetzen bewegen. Das ist der Punkt, an dem das Verhältnis zum Staat beginnt.“ (Çelikkan 1998: 44; ÜAAR)

Unter diesen Voraussetzungen kommt der Gesetzeslage in Bezug auf die Konstituierung zivilgesellschaftlicher Institutionen eine besondere Rolle zu, wie Çelikkan betont:

„Der 33. Artikel der Verfassung besagt, dass jeder ohne besondere Erlaubnis das Recht hat, sich zu organisieren. Dennoch wird gleich anschließend in Paragraph 13 dieser Artikel, werden diese Rechte eingeschränkt. [...] Grund- und Freiheitsrechte bei Aktivitäten, die sich besonders gegen ‚die unteilbare Einheit des Landes, die nationale Unabhängigkeit, die Republik und die nationale Sicherheit, den allgemeinen Frieden, das Interesse der Öffentlichkeit und die allgemeinen Sitten und Gesundheit‘ richten, können beschnitten werden. Es bleibt jedoch nicht bei diesen Einschränkungen. Politische Aktivität ist für Zivilgesellschaftsorganisationen verboten und es ist ebenso verboten, mit anderen Gewerkschaften, Stiftungen und anderen Vereinen gemeinsame Aktivitäten zu starten. Der Abschnitt 2098 des Vereinsgesetzes beinhaltet auch Einschränkungen zu bestimmten sozi-

alen Gruppierungen. Zu diesen zählen: Lehrer, Abiturienten, die Angestellten öffentlicher Einrichtungen sowie Angehörige des Militärs. Zusätzlich bestehen Beschränkungen für Leute, die aus politischen oder ideologischen Gründen verurteilt wurden. Vereine, die Ziele eines regionalen, religiösen, ethnischen oder Klassen-Separatismus verfolgen, dürfen sich nicht organisieren. [...] Soweit zu den Einschränkungen von Organisationen. Aber es ist ja auch so, dass der Anlass, sich zu organisieren, viel mit Gedankenfreiheit und Artikulationsfreiheit zu tun hat. Im Artikel 25 der Verfassung wird Redefreiheit gewährt. In Artikel 22 wird das Kommunikationsrecht, in Artikel 28 die Presse- und Verteilungsfreiheit geregelt. Dennoch, wie ich eben oben festgestellt habe, gibt es ähnlich ambivalente, große Einschränkungen. Diese bestehen nicht nur aus dem Verfassungs- und Vereinsrecht, dem Versammlungs- und Demonstrationsgesetz. Zusätzlich zu diesen sind die Gesetze zur Beleidigung von Atatürk, der Gedanken- und Organisationsfreiheit, das Militärstrafrecht und das Kriegsgesetz, das Anti-Terror-Gesetz, das Pressegesetz und die Gesetze, welche die Aufgaben und Vollmachten der Polizei regulieren, sowohl für die Meinungs- und Gedankenfreiheit sowie für die Organisationen große Behinderungen." (Çelikkan 1998: 44ff.; ÜAAR)

Der Begriff der *Zivilgesellschaft* taucht in den politischen und akademischen Debatten im Zusammenhang mit folgenden Begriffen auf: *Pluralismus, Rationalität, Demokratisierung, Verhältnis zwischen Staat und Individuum, Islam und Stiftungstradition im Osmanischen Reich, Differenz, Toleranz, Verschiedenheit der Identitäten, soziale Bewegungen und Multikulturalismus*. Im Folgenden werde ich auf diese Begrifflichkeiten einzeln eingehen.

IV.4.1 Differenz, unterschiedliche Identitäten, Vielstimmigkeit und Pluralismus

Im Diskurs um die Zivilgesellschaft wird für Pluralismus und Vielstimmigkeit plädiert, begleitet von dem Wunsch nach Anerkennung der Differenzen und der unterschiedlichen Identitäten. Der Politikwissenschaftler Aydın Uğur behauptet in einem Gespräch über den Beitrag der Zivilgesellschaft zur Demokratie in einem Land, dass eine Zivilgesellschaft auf hohem Niveau auch bestimmte Möglichkeiten für das Land eröffne:

„In so einer Gesellschaft herrscht das Pluralismusprinzip: ‚Pluralismus' ist ein Prinzip, das besagt, dass die Verschiedenheit der Reichtum einer Gesellschaft ist, und um diese Verschiedenheit nicht verloren gehen zu lassen, muss es als normal befunden werden, dass unterschiedliche Gedanken und unterschiedliche Identitäten existieren; dass die Leute einen Anspruch auf Differenz haben und darauf, in der öffentlichen Sphäre ihre Stimme zu

erheben und sich zu organisieren, um ihre eigenen Wünsche zu artikulieren. Das ist ein moralischer Vorschlag, der einem demokratischen System zugrunde liegt." (Uğur 1998b: Einleitung; ÜAAR)

Nilüfer Göle ist eine weitere Autorin, die die Bedeutung des Pluralismus besonders betont. Sie befasst sich mit dem Verhältnis zwischen Zivilgesellschaft und Revolution und kommt zum Schluss, dass Revolution und Zivilgesellschaft sich gegenseitig ausschließen. Zivilgesellschaftsinstitutionen unterscheiden sich von revolutionären Bewegungen durch ihren Pluralismus akzeptierenden Charakter:

„[...] Zivilgesellschaftsinstitutionen sind Bewegungen von unten nach oben, deren Aktivitäten auf einen bestimmten Bereich beschränkt sind und die den Pluralismus akzeptiert haben. In diesem Sinne enthält dieser Ansatz, ideologisch betrachtet, eine bestimmte politische Kultur. [...] Diese besagt, dass die Akzeptanz des Pluralismus und ein Wandel von unten nach oben durch Kommunikationsnetzwerke mit anderen vorstellbar sind. Gleichzeitig ist die Gründung der horizontalen Beziehungen wichtig." (Göle 1998a: 116; ÜAAR)

Göle beschreibt den Aufstieg ethnischer Bewegungen und deren Unabhängigkeit vom Nationalstaat und verweist in diesem Zusammenhang auf die Entstehung eines neuen Demokratieverständnisses, das nicht auf Gleichberechtigung, sondern auf Differenz und Identität basiert:

„Betrachtet man westliche Gesellschaften, so sieht man, dass die Dynamik des gesellschaftlichen Wandels auf dem Prinzip der Gleichberechtigung beruht. Ich sage ‚Prinzip', weil es nicht so wichtig ist, ob es in der Wirklichkeit Gleichberechtigung gibt. Dennoch lassen sich alle sozialen Bewegungen, von der sozialistischen Bewegung bis zur Bürgerbewegung, im Grunde die ganze westliche Geschichte, mit Bezug auf dieses Gleichberechtigungsprinzip untersuchen. [...] Aber heute liegt niemands Herz an der Gleichberechtigung. Gleichberechtigung reicht den Leuten nicht mehr, denn aus Gleichberechtigung kann Unterdrückung entstehen. Gleichberechtigung kann dazu führen, dass manche Identitäten unterdrückt werden. Deshalb steht hinter den heutigen sozialen Bewegungen nicht das Gleichberechtigungsprinzip, sondern das Identitäts- und Differenzprinzip." (Göle 1998a: 117; ÜAAR)

Wenn es um Identität und Identitätskrise in der Türkei geht, kritisiert Göle den türkischen Nationalismus als reaktionär. Die Gründe dafür sieht sie in einem ungesunden Verhältnis zwischen dem Westen und der Türkei: „Gegenüber dem Westen haben wir meiner Meinung nach einen (Minderwertigkeits-)Komplex. Wir müssen uns von dem befreien. Vielleicht ist die Befreiung von diesem

Komplex ein möglicher Weg, noch mehr über unsere eigene Identität zu forschen.“ (Göle 1998a: 129; ÜAAR). Göle argumentiert, dass Pluralismus und Diversifizierung nicht als bezeichnende Charakteristik der türkischen Modernisierung gesehen werden könne, was gleichzeitig in den *Vier Phobien* des türkischen Nationalismus zum Ausdruck komme:

„Die westliche Moderne, die auf der Aufklärung und der Industriegesellschaft fußt, hat neben rationalistischen und positivistischen Werten auch die vom Individuum ausgehenden liberalen Werte herausgebildet, die durch religiöse und traditionelle Glaubensvorstellungen geformten Gemeindebeziehungen umgewandelt und eine heterogene differenzierte plurale Gesellschaftsstruktur geschaffen. Der türkische Modernisierungsprozess, der neben dem Staat dem Individuum, der bürgerlichen Gesellschaft, dem Markt keinerlei Autonomie zuerkennt, ist hingegen auf den Prinzipien der Zivilisation und des Nationalismus errichtet. Statt lokale und originelle kulturelle Werke und Identitäten zu fördern, stellt sich die nationalistische Ideologie gegen *Pluralismus und Liberalismus*, die individuellen und unterschiedlichen Interessen zum Ausdruck verhelfen könnten. Die Unsicherheit, die der periodisch auftretende Neo-Kemalismus im Namen „nationaler Interessen“ gegenüber der Marktwirtschaft an den Tag legt, seine Fremdheit gegenüber Liberalismus und Individualismus sind Anzeichen dafür, dass die nationalistische Ideologie im Widerspruch zum *Pluralismus der bürgerlichen Gesellschaft* steht. Man kann sogar behaupten, dass vier autonome Bereiche, die außerhalb der Reichweite des staatlichen Willens liegen (Liberalismus, Sharia, kurdische Ideologie und – in der Vergangenheit – Kommunismus) die vier Grundphobien des türkischen Nationalismus sind. Kurz gesagt ist die türkische Modernisierung nicht aus der unternehmerischen und schöpferischen Kraft einer auf *Diversifizierung und Pluralismus* gegründeten bürgerlichen Gesellschaft erwachsen. Im Gegenteil, sie ist ein Zivilisationsprojekt, das die lokalen Verflechtungen und traditionale Werte ausklammert. Der lokale Islam, dem rationalistische und positivistische Werte fremd sind, wurde im Rahmen dieses Zivilisationsprojekts aus der geschichtlichen Entwicklung verstoßen.“ (Göle 1995a: 161)

Als Quellen des Pluralismus in der türkischen Gesellschaft benennt Göle (s. o.) die originellen kulturellen Werte und den lokalen Islam – und damit sind die Themen des folgenden Abschnitts benannt.

IV.4.2 Islam und Stiftungstradition im Osmanischen Reich

Einige AutorInnen verweisen auf Vorläufer heutiger Zivilgesellschaftsinstitutionen, die bereits im Osmanischen Reich existierten, wie etwa religiöse Sekten, die mit der Gründung der Republik verboten wurden:

„Es ist sehr interessant, aber in der osmanischen Periode sind die religiösen Sekten wie heutige Zivilgesellschaftsinstitutionen. Die religiösen Sekten waren gleichzeitig auch das Oppositionszentrum gegenüber der zentralen politischen Macht. Wenn gefragt wird, welche Zivilgesellschaftsinstitutionen es im Osmanischen Reich gab, muss zunächst von den religiösen Sekten gesprochen werden, dann wären die Stiftungen zu erwähnen – es gab keine anderen, weil der Staat sie nicht erlaubt hat." (Aybay 1998: 53)

Auch Engin Ural[17] verweist auf die Stiftungen im Osmanischen Reich, um zu zeigen, dass die Türkei schon eine Tradition von Zivilgesellschaftsorganisationen hat:

„In der türkisch-islamischen Gesellschaft und in unseren Traditionen gibt es seit hunderten Jahren eine Stiftungstradition, es gibt eine Vereinstradition. Deswegen sind der türkischen Gesellschaft die Begriffe nicht fremd" (Ural 1998: 74).

Göle interessiert sich nicht für die religiösen Sekten in der Geschichte, stattdessen begreift sie die heutigen islamischen Bewegungen als Soziale Bewegungen und damit als Teil einer Zivilgesellschaft:

„Islamische Bewegungen sind eigentlich ein Teil der Zivilgesellschaft, man muss es auch so sehen. Wenn islamische Bewegungen betrachtet werden, wird erkennbar, dass sie sich sehr von unten nach oben organisiert haben und in ihren eigenen Organisationen und Vereinen eine entsprechende Vielfalt existiert. Sie haben politische Parteien, sie haben Vereine und auch Stiftungen, vor allem letztere sind sehr aktiv. Deswegen wäre es falsch, islamische Bewegungen aus der Zivilgesellschaft auszuschließen." (Göle 1998a: 127f.; ÜAAR)

Befragt nach der Angst vor dem Fundamentalismus, konstatiert Göle:

„Wenn wir uns gegenüber einer existierenden Zivilgesellschaft sicher sind, werden wir auch unsere Angst vor dem Islam überwinden. Ich denke wirklich, dass uns die Angst vor dem Islam paralysiert. Weil sie zu einer so großen Obsession geworden ist, können wir uns nicht mehr bewegen. [...] Als eine Person, die über dieses Thema gearbeitet hat, weiß ich von eigenen Erfahrungen zu berichten. Allein die Tatsache, darüber zu schreiben, wurde dahingehend kritisiert, dass ich das Thema legitimieren würde. Wir bevorzugen es, dies alles zu übersehen, am besten wird das Thema totgeschwiegen. Auch die kurdische Frage wurde lange so behandelt. Sie werden sich wieder daran erinnern, als wir das erste Kopftuch und den ersten Schleier gesehen haben, wir gesagt haben, die sind Araber. [...]

17 Engin Ural war zur Zeit des Symposiums Mitglied der türkischen Umweltstiftung.

Deswegen ist es wichtig, unsere Probleme zu benennen, um zu sie erkennen." (Göle 1998a: 128; ÜAAR)

Göle begründet die gesellschaftliche Angst vor dem Islam mit Identitätsproblemen in der Türkei und sieht die Lösung in einem Prozess, in dem die türkische Gesellschaft ihre muslimische Identität definiert und sich mit dieser Identität versöhnt (vgl. Göle 1998a:129).

IV.4.3 Das Verhältnis zwischen Staat und Individuum

Neben dem Verständnis von Zivilgesellschaft als autonomer Sphäre außerhalb des Staats (und auch gelegentlich gegenstaatlich) wird der Staat selbst zum Thema: In diesem Diskurs wird auf das Verhältnis zwischen Staat und Individuum Bezug genommen. Meistens wird auf Machtfragen und die zentralistische Tradition des Staats sowie auf das unausgeglichene Verhältnis zwischen Staat und Individuum aufmerksam gemacht:

„(E)s ist eine geteilte Wahrheit, dass der Staat einen breiten und mächtigen Einfluss auf das gesellschaftliche Leben hat. Jene Sphäre dagegen, die nicht vom Staat berührt wird, ist sehr beschränkt und hat sich sehr langsam entwickelt, wobei die Entwicklung sehr oft unterbrochen worden ist. [...] Ich glaube, es gibt schon einen Zusammenhang zwischen den Tatsachen, dass einerseits der Staat so mächtig ist und dass andererseits die Organisation der Bürger so schwach ist. Um ein ausgeglicheneres Verhältnis zwischen Staat und Individuum zu erreichen und damit günstige Bedingungen für die Entwicklung des Individuums, für seine Suche, für seine Hobbys, für sein Recht auf Schutz der persönlichen Rechte und seinen Wunsch, sich als Lobbyist zu organisieren, wird die einflussreiche, mächtige und aktive Existenz der Zivilgesellschaftsinstitutionen benötigt." (Silier[18] 1998: 4.; ÜAAR)

Im Zusammenhang von Organisation und Gedankenfreiheit verweist Murat Çelikkan auf den monolithischen Charakter des Staats:

„Der monolithische Charakter des türkischen Staats und des Staatsverständnisses ist weder für die Gedanken- und Organisationsfreiheit noch für die Dezentralisierung und Teilung der Staatmacht günstig."(Çelikkan 1998: 46.; ÜAAR)

18 Orhan Silier ist zur Symposiumszeit der Generalsekretär der türkischen Stiftung für Wirtschafts- und Gesellschaftsgeschichte.

Ähnlich thematisiert der Rechtswissenschaftler Aydın Aybay den Staat seit der Zeit des Osmanischen Reichs und er macht das heutige Staatsverständnis dafür verantwortlich, dass die Individuen so wenig Freiheit haben:

„In Bezug auf unsere Gesellschaft, sowohl in der osmanischen Periode als auch während der türkischen Republik, herrscht die Meinung vor, dass vor allem eine große Beschränkung der individuellen Freiheitssphäre notwendig sei. Egal was in unserem Verfassungsrecht steht, es sind dem Individuum im Wesentlichen keine Freiheiten zugedacht und das ist so, weil unser Staatsverständnis so ist. Das beste Beispiel dafür ist unsere Verfassung von 1982." (Aybay 1998: 53; ÜAAR)[19]

IV.4.4 Rationalität

In welchem Zusammenhang wird Rationalität thematisiert, wenn von Zivilgesellschaft gesprochen wird? Aydın Uğur hebt die Bedeutung der Anerkennung von Differenz, und den rationalen Dialog als Basis für den Demokratisierungsprozess hervor:

„Die Anerkennung existierender Differenzen und das Akzeptieren ihres legitimen Lebensrechts führt eine Weile später zum Dialog. Diese Mühe zum Dialog hingegen macht den Weg frei zu einer Freiheit der Vorschläge, die auf Vernunft basieren. Dieser rationale Dialog in seiner Gewohnheitsform bildet den Kern der Demokratie." (Uğur 1998b: Einleitung; ÜAAR)

Auch die Philosophieprofessorin Zeynep Davran betont die wichtige Rolle des rationalen Handelns und der Philosophie:

„Das Wesentliche an der Aufklärungsphilosophie ist Zweifel, Kritik, Bewusstsein und ein bewusstes, intensives, systematisches und konsistentes Gedankensystem. Es ist die Vernunft und die Rationalität. Dies findet seinen Ausdruck nur in der Wissenschaft und der Philosophie. Ich glaube nicht, dass es möglich wäre, dass Zivilgesellschaftsinstitutionen wachsen, wo es keine Rationalität, in diesem Sinne keine Philosophie gibt. [...] In einer Gesellschaft, wo Philosophie als nicht wichtig erachtet wird, wo es Leute gibt, die, wenn sie Probleme haben, sich an Geistliche wenden, um deren Rat und Unterstützung zu finden, in solchen Gesellschaften können Diskussionen nur Anarchie, Gewalt und Unnützes auslösen." (Davran 1998: 34; ÜAAR)

---

19 Nach dem Militärputsch wurde eine neue Verfassung mit der Begründung eingesetzt, dass die bis dato gültige Verfassung aus dem Jahre 1960 – um eine gängige Formulierung aufzugreifen – *eine Nummer zu groß* für die türkische Gesellschaft gewesen sei.

Ähnlich wie Uğur verbindet Davran Rationalität mit Dialog und einem demokratischen Prozess:

„Rationalität bedeutet auch Gleichberechtigung und Demokratie (mithilfe der Rationalität). Wir können anfangen, herrschende politische und moralische Werte und Institutionen in der Gesellschaft, in der wir leben, zu kritisieren und in Frage zu stellen. Dieses Infragestellen zwingt die regierenden Personen und Institutionen, über sich selbst kritisch nachzudenken und sich gegenüber dieser Kritik zu legitimieren. Dies führt zu einem Dialogbedürfnis zwischen Regierenden und Regierten, was auch den Weg zur Demokratie weist und deren Kern darstellt." (Davran 1998: 35; ÜAAR)

IV.4.5 Soziale Bewegungen

Im Kontext des Aufkommens *alternativer Modernitäten* und einer globalen Zivilgesellschaft bezieht die Soziologin Göle sich auf soziale Bewegungen. Sie behauptet, dass in einer neuen gesellschaftlichen Epoche soziale Bewegungen die Hauptakteure sein werden:

„Die Neuen Sozialen Bewegungen verändern auch die Definition der Modernisierung. Vielleicht leben wir in einer Übergangsphase, in der jene Themen, die wir zusammen mit der industriellen Zivilisation denken, die auf dem parlamentarischen System basieren und die Ausbeutung und Ökonomie zum Thema der Politik machen, wo Bürgerschaft als universales Zugehörigkeitsgefühl reicht, vorbei sind. Die Sozialen Bewegungen sind die Hauptakteure dieser Übergangsphase, weil sie die Legitimität des Nationalstaats in Frage gestellt haben, weil sie neue Entwicklungsmodelle vorgeschlagen haben und weil sie durch neue Organisationsformen die Grenzen zwischen öffentlicher und privater Sphäre verändert haben." (Göle 1998a:118; ÜAAR)

Neue Soziale Bewegungen spielen in der globalen Zivilgesellschaft eine zunehmende Rolle. Göle sieht auch Parallelen in Bezug auf Soziale Bewegungen in der Türkei: „Frauenbewegung, Frauenvereine, Islamische Bewegungen, die grüne Bewegung und das Bewusstsein der Verbraucher. Sie gemeinsam sind in der Periode nach 1980 plötzlich erschienen." (Göle 1998a: 119)

Auf das Thema *Neue Soziale Bewegungen als Hauptakteure der Zivilgesellschaft und Demokratisierungsprozesse* werde ich, sowohl im Hinblick auf allgemein theoretische Ansätze als auch im Hinblick auf die Diskussionen in der Türkei, im Schlussteil näher eingehen.

IV.5 PLURALISMUS IM ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURS

Die Arbeiten von Nilüfer Göle verdienen im Kontext der Zivilgesellschaftsdebatte besondere Aufmerksamkeit. Hierfür lassen sich unterschiedliche Gründe anführen. Göle gehört zu den ersten AutorInnen,[20] die über die Zivilgesellschaft in der Türkei geschrieben haben. In ihren Beiträgen vertritt sie eine differenzierte Position, die sich nicht gleich auf den ersten Blick erschließt.[21] Mit welchem Verständnis von Zivilgesellschaft arbeitet sie? Im Gegensatz zu anderen Autoren, die in der Regel *Zivilgesellschaft* dem Begriff *Staat* gegenüberstellen, versteht sie Zivilgesellschaft im Sinne einer autonomen Sphäre, die sich unabhängig vom Staat konstituiert (s. Tarih Vakfi 1998: 115). Nach Göles Auffassung schließt die zivilgesellschaftliche Sphäre auch die Sphäre der wirtschaftlichen Aktivitäten und die horizontalen Beziehungen unter den verschiedenen sozialen Akteuren und Gruppen mit ein. Sie besteht auf dem ideologisch-ökonomisch autonomen Charakter der Zivilgesellschaft im Vergleich zu der Kategorie des Staates (vgl. Göle 1998a)

Zwei Begriffe – *Pluralität und freie Kommunikation* zwischen den sozialen Akteuren – spielen eine zentrale Rolle in Göles Ansatz. Nach ihrer Auffassung soll diese autonome Sphäre einen neutralen Raum schaffen, damit die Akteure miteinander verhandeln können. Aber solch eine Definition von Pluralität betrachtet nicht den konfliktreichen Charakter der Interaktion zwischen den Akteuren. Sie beklagt in diesem Zusammenhang einen Fehler, der auch schon in der Vergangenheit begangen worden sei, nämlich soziale Phänomene zu sehr zu politisieren: Zivilgesellschaft wird noch einmal zur Geisel der Politik (s. Göle 1991a: 19).

20 Ihre Doktorarbeit wurde 1986 unter dem Titel *Ingenieure und Ideologie. Von den Pionieren der Revolution zu den elitären Erneuerern* (aus dem Französischen (1982) ins Türkische übersetzt) veröffentlicht. Die hierfür geleisteten Feldforschungen wurden vor dem Militärputsch von 1980 durchgeführt. Auf diese Arbeit wird an späterer Stelle nochmals genauer eingegangen.

21 Aufgrund der hervorgehobenen Position ihrer Arbeiten beziehen sich viele AutorInnen auf sie und nehmen teilweise kritisch Stellung. Vor allem der Aufsatz von Yashin kann dabei nicht übersehen werden: Yashin (vgl. 1998), die mit einem Foucaultschen Ansatz, der den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Wissensproduktion und Machtverhältnisse fokussiert, Göles Beiträge analysiert. Sie zeigt auf, wie Göle nicht als neutrale Beobachterin, sondern durch ihre Autorenschaft als Akteurin im Diskurs-Machtspiel durch ihre eigenen Beschreibungen und Analysen auftritt. Trotz der bestechenden Analyse Yashins reicht es meines Erachtens nicht aus, auf die Verstricktheit Göles im Diskursfeld hinzuweisen, vielmehr muss es um eine kritische Analyse von Göles Standpunkt in der Diskussion gehen. Ein weiterer Aufsatz, der sich mit dem politischen Islam auseinandersetzt (vgl.: Ataç, Odman und Tuncer 2000), kritisiert Göles Standpunkt als ahistorisch und wirft ihr vor, dass sie den sozio-ökonomischen Rahmen vernachlässige (vgl. ebd.: 89).

Im Zusammenhang mit Pluralität ist die freie Marktwirtschaft als autonome Sphäre innerhalb der Zivilgesellschaft für Göle zentral. In ihrem Zivilgesellschaftsverständnis sind horizontale Beziehungen, Pluralität, Autonomie, freie Marktwirtschaftsbeziehungen und soziale Bewegungen elementare Bestandteile der Zivilgesellschaft. Um das dargestellte Verständnis von Zivilgesellschaft verstehen zu können, ist es notwendig, Göles soziologische Tradition näher zu betrachten.

EXKURS I: Zum Zivilgesellschaftsverständnis bei Nilüfer Göle

Nach dem Besuch des englischsprachigen TED-College in Ankara hat Göle an der Middle East Technical University (ODTÜ; Orta Doğu Technik Universitesi)[22] Soziologie studiert. Ihre akademische Ausbildung setzte sie in Frankreich an der École des Hautes Études en Sciences Sociales fort und promovierte bei Alain Touraine.[23] Die Prämissen, die sich in ihren späteren Werken finden, sind in Grundzügen bereits in ihrer Promotionsarbeit, in der sie ihre Erkenntnisse über die türkische Gesellschaft ausführt, angelegt. Eine zentrale Thematik in ihren Arbeiten ist das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft. Göle unterscheidet sich mit ihrem Ansatz von der vorherigen Generation türkischer Geistes- und Sozialwissenschaftlern:

> „Zuerst versuchten die türkischen Intellektuellen, durch historisch-ökonomische Untersuchungen den Charakter der türkischen gesellschaftlichen Struktur zu erfassen – ob es ein feudaler Produktionsmodus oder ein asiatischer Produktionsmodus sei? Später diagnostizierten sie, dass die Türkei ein Teil des Weltwirtschaftssystems sei und ihre sozioökonomische Struktur durch die Integration in den Weltkapitalismus bestimmt sei." (Göle 1986: 44; ÜAAR)

Demgegenüber beschäftigt sich Göle nicht mit einem makrostrukturellen Ansatz in der Gesellschaftsanalyse, sondern mit den Ideologien und den Handlungsmöglichkeiten der sozialen Akteure. Dabei wendet sie, bezugnehmend auf die türki-

---

22 Diese Universität wurde in den 1960er-Jahren mit dem Ziel gegründet, die zukünftige Elite für die türkische Republik zu rekrutieren. Im Gegensatz zu dieser Erwartungshaltung entwickelte sich aber eine eher links- marxistische Ausrichtung unter den Studierenden, die dem politischen Establishment eher kritisch gegenüberstand.

23 Göle arbeitet bis in die heutigen Tage mit dem von Alain Touraine entwickelten Ansatz der soziologischen Intervention (*la méthode de l´intervention sociologique).* Sie unterscheidet allerdings ihren Ansatz von dem Touraines, den sie als ihren Lehrer bezeichnet. Während Touraine neben seinen Analysen auch einen ethisch-politischen Anspruch vertritt – und beispielsweise Soziale Bewegungen auch berät – nimmt Göle eine neutrale Position im Sinne einer analytischen Distanz ein (vgl. Göle 1991: 82).

sche Gesellschaft, folgende analytische Werkzeuge an: *Identität, kulturelles Feld/Modell, Entfremdung, schwache Geschichtlichkeit, Bewusstsein und Ideologie, Demokratie* und *soziales Handeln*. Diese Kategorien stehen in Verknüpfung mit ihrem handlungssoziologischen Ansatz, nach dem den Leuten bewusst sei, dass sie soziale Akteure in der Geschichte sind. Genauer schreibt sie:

„Soziale Akteure sind diejenigen, die sich nicht willkürlich von ihren Ideen inspirieren lassen, sondern durch ihr Verhältnis zu ihrer Arbeit gesellschaftlichen Wandel schaffen. In anderen Worten: Die Gesellschaften stellen sich durch ihre Geschichtlichkeit selbst her, indem sie versuchen, sich zu transzendieren, durch ihre eigene Wissensproduktion, Akkumulation und das kulturelle Modell. Durch dieses kulturelle Modell versteht sich eine Gesellschaft und gibt ihren eigenen Aktivitäten Bedeutung. Dieses kulturelle Modell gehört zur gesamten Gesellschaft, nicht zu den Aktivitäten der einzelnen Personen." (Göle 1986: 44; ÜAAR)

Die türkische Gesellschaft habe eine *schwache Geschichtlichkeit (weak historicity)* und sei weit entfernt von einem eigenen kulturellen Modell mit der Folge, dass die sozialen Akteure ihre Identität in ihrer Arbeit nicht erkennen könnten. Dies wiederum habe Konsequenzen, wie sie mit anderen Akteuren umgehen. Anstatt mit anderen sozialen Akteuren zu verhandeln, wendeten sie sich an den Staat, versuchten ihn zu erobern und entwickelten totalitäre Neigungen, anstatt in demokratische Beziehungen mit anderen zu treten; dies aber wäre eine Voraussetzung für die Entwicklung der Zivilgesellschaft.

Nachdem nun Göles Analyse der türkischen Gesellschaft in den 1970er-Jahren kurz dargestellt wurde, soll nun ihr Ansatz für die 1980er- und 1990er-Jahre thematisiert werden. Für diesen Zeitraum wendet Göle andere Werkzeuge an. Dekonstruiert man Göles Analyse, so zeigt sich, dass folgende Begriffspaare Anwendung finden: *Modernisierung vs. Modernität, industrielle vs. postindustrielle Gesellschaft* und *Staat vs. Zivilgesellschaft.*

Mit den 1980er-Jahren, so ihre These, sei die Türkei von einer Modernisierungsphase in eine Modernitätsphase übergegangen. Aber der Begriff der Modernität unterliege jetzt auch einem Wandel: In einer postindustriellen Gesellschaft dominiere ein anderes kulturelles Modell: „Die gesellschaftliche Entwicklung verwirklicht sich nicht durch den Staat, sondern durch neue kulturelle Werte und Lebensstile innerhalb der Zivilgesellschaft" (Göle 1993b: 106). Wenn man dies vor dem Hintergrund ihrer hoffnungsvollen und optimistischen Beobachtung in Bezug auf die Entwicklung der Zivilgesellschaft in der Türkei betrachtet, so lautet ihre Botschaft: So soll es auch in der Türkei sein.

Hier ist es wichtig, aus einer kritischen Perspektive festzuhalten, dass Göle erstens mit Dichotomien wie Staat vs. Gesellschaft und kulturelles Modell einer Gesellschaft vs. Struktur der Gesellschaft arbeitet; dass sie zweitens, da sie einen hermeneutischen Ansatz vertritt und ihre gesellschaftliche Analyse auf der Idee der *autonomen Handlung der sozialen Akteure* basiert, den durch die Machtverhältnisse durchdrungenen Charakter der sozialen und kulturellen Identitäten, wie sie in der Gesellschaft erscheinen, außer Acht lässt. Und dass sie drittens daraus folgernd die Rolle des Staats in der Türkei vernachlässigt.

IV.6 DER ISLAM ALS POTENZIELLE QUELLE EINER PROTESTKULTUR GEGEN DIE MODERNISIERENDE STAATSIDEOLOGIE – DIE INKORPORATION DES ISLAMS IN DAS MODERNISIERUNGSPROJEKT DER REPUBLIK TÜRKEI

An dieser Stelle werde ich einen kurzen Abriss der Begriffsgeschichte des Zivilgesellschaftsbegriffs in Bezug auf Şerif Mardins Ansatz vorstellen, da dieser einen der zentralen Referenzpunkte für den Begriff der *Zivilgesellschaft* in der türkischen sozialwissenschaftlichen und politischen Landschaft darstellt und entsprechend rezipiert worden ist. Mardins Arbeitsschwerpunkte konzentrieren sich auf die Geschichte der Modernisierungsreformen, auf die intellektuelle Produktion im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik, die Religionssoziologie, die Analyse der politischen Kultur der Türkei in der jüngeren Vergangenheit und die politische Soziologie. Außerdem ist er eine wichtige Figur in der sozialwissenschaftlichen Landschaft der Türkei, da er mit seinem „kritischen" Ansatz über die Modernisierungsgeschichte im Osmanischen Reich und in der türkischen Republik sich von der kemalistischen Version dieser Geschichte und der laizistisch- positivistischen Haltung der republikanischen Intellektuellen distanziert hat.

EXKURS II: Die Position von Şerif Mardin als Referenzpunkt einer Begriffsgeschichte der Zivilgesellschaft (Die Entwicklung eines erklärenden Modells des Osmanischen Reichs und der türkischen Republik)

Mardins Ausführungen zu den gesellschaftspolitischen Strukturen, die vom Osmanischen Reich bis in die nahe Vergangenheit der türkischen Republik das politische System in der Türkei geprägt haben, sind einflussreicher als seine unmit-

telbaren Theorien über die Frage, ob von der Anwesenheit einer Zivilgesellschaft im europäischen Sinne in der Türkei zu sprechen sei oder nicht. In diesem Sinne muss angemerkt werden, dass seine Erklärungsansätze mit den Konzepten von *Zentrum-und-Peripherie-Verhältnissen* und *Great Culture versus Little Culture* unter den SozialwissenschaftlerInnen auf breite Resonanz gestoßen sind. Noch heute bilden die aus seinen Ansätzen abgeleiteten Schlussfolgerungen die Argumentationsbasis in der türkischen Zivilgesellschaftsdebatte. Diese konzentriert sich auf die folgenden drei Themenbereiche: 1. die politische und kulturelle Konfrontation zwischen dem Zentrum (Palast oder Regierung) und dem regierten Volk (Peripherie); 2. der Stellenwert des Islams als kulturelle und diskursive Quelle des Alltagslebens und die Symbole der Bevölkerung sowohl im Osmanischen Reich als auch in der republikanischen Türkei und 3. letztlich die Frage des Laizismus und des jakobinischen Säkularismus der republikanischen Elite.

Şerif Mardins Zentrum-Peripherie-Modell,[24] das die politischen Strukturen sowohl im Osmanischen Reich als auch in der Türkei entlang der Konfrontation zwischen politischem Zentrum (Regierenden) und Peripherie (Volk) analysiert, wird später Ausgangspunkt sein für die Starker-Staat-Argumentation der Anhänger des Zweiten Republikanismus und wird zu einem dominierenden Erklärungsansatz, mit dem „kritisch" eingestellte, post-kemalistische SozialwissenschaftlerInnen in der Periode nach 1980 die Krise und Probleme der türkischen Politik begründen. Deshalb ist sein Ansatz eine wichtige Grundlage für diese Arbeit und wird im Folgenden dargestellt.

Ausgehend von einem Vergleich zwischen den politischen Strukturen in Europa und im Osmanischen Reich und ihrer Entwicklung identifiziert Mardin mehrere Konfrontationsachsen im Westen: die Spaltung zwischen Kirche und säkularen Kräften; zwischen Feudalsystem, der Bourgeoisie und industriellem Proletariat; sowie zwischen lokalen Zentren und nationalen Zentren (s. Mardin 1973: 170; 1987: 8). Demgegenüber benennt er für das Osmanische Reich eine einzige Konfrontation, nämlich den Gegensatz zwischen Zentrum und der Peripherie als Hauptcharakteristik der politischen Verhältnisse. Diese Zweiteilung entwickelt Mardin entlang gesellschaftspolitischer, kultureller und sozialer Spaltungen in anderen Ausführungen weiter.

Demzufolge besteht auf der gesellschaftspolitische Ebene das Osmanische Reich aus zwei deutlich trennbaren Gruppen: einer elitären Schicht und einer zweiten Schicht, den Untertanen. Die erste Gruppe, bestehend aus bezahlten

24 Bei der Entwicklung seines Zentrum-Peripherie-Modells übernimmt Mardin Shils analytisches Paradigma (s. Çağlar 2000: 389). Genau genommen entwickelt Mardin seine historische Analyse des Osmanischen Reichs und der türkischen Republik in Anlehnung an Shils Modell, kombiniert mit Shmuel N. Eisenstadts Analyse über die Modernisierungsprozesse der bürokratischen Imperien (s. Açıkel 2006: 32).

Soldaten und Beamten (s. Mardin 1991: 114), haben als Diener (*kul*) des Sultans das Privileg, keine Steuern zahlen zu müssen, sind allerdings seinen Wünschen und Befehlen vollkommen ausgesetzt. Sie sind es, die in den Augen des Volks den Sultan repräsentieren (s. Mardin 1973: 172). Die zweite Gruppe (Untertanen) ist dadurch charakterisiert, dass sie regiert wird. Eine zweite Spaltung verläuft entlang einer kulturellen Linie: der Hochkultur des Palastes (*Great Culture*) und der niedrigen Kultur des Volks (*Little Culture*) (s. Mardin 1991: 114). Die Sprache des Palastes ist eine Mischung aus dem Türkischen, Arabischen und Persischen, während die Sprache des Volks das einfache Türkisch ist (s. Mardin 1973: 173). Die dritte Spaltungslinie ist durch die Gesetzestraditionen gekennzeichnet: Im Osmanischen Reich gab es zwei Gesetzesquellen: das Gesetz des Sultans, das *Sultan-i Örf*, und das islamische Recht, die *Scheriat*, (s. Mardin 1992: 17). Der Staat wurde vor allem nach dem säkularen Gesetz des Sultans regiert und die Scheriat wurde – je nach den Bedürfnissen des Staats – auf opportune Art und Weise gestaltet und war auf die Lebensbereiche des Volks beschränkt (s. Mardin 1991: 115).

Das Sultan-i Örf unterlag der Verfügung des Sultans, die Gesetze der Scheriat wurden durch die Schicht der religiösen Gelehrten, der *Ulema*, interpretiert und angewandt. Parallel zu diesen beiden Gesetzesquellen identifiziert Mardin auch zwei Bildungssysteme: den Palast als Ausbildungsstätte der osmanischen Staatsmänner und die religiösen Seminare (*Medresse*), die der Ausbildung der Ulema dienten. Während die religiösen Gelehrten, die in Kontakt zum Volk standen, einen eher volkstümlichen Islam repräsentierten und vor allem alltägliche Fragen (Streitigkeiten, Handel, Moral) klärten und Rituale des Lebenslaufs (Geburt, Hochzeit, Tod) gestalteten, dienten diejenigen, die eine Ausbildung im Palast genossen, dem Sultan (s. Mardin 1991: 116).

Mardin kommt so zu einer zentralen Klassifizierung in seiner Analyse der osmanischen Gesellschaft – später bedeutend auch für die Gesellschaft in der Türkei: Er unterscheidet „die Mannschaft der Fairness“, das sind die religiösen Männer, die vom Sultan geschickt wurden, um die alltäglichen Probleme des Volks zu lösen, von „der Mannschaft der Unfairness“, die offiziellen Beamten, die die Steuern für den Sultan einzogen (s. ebd.).

Zusammenfassend kann von zwei getrennten Welten gesprochen werden: Der Welt des Palasts stand die Welt des Volks gegenüber. Galt im Palast das Gesetz des Sultans, so galt für das Volk die gültige Scheriat. Auf der einen Seite kann dies für das Volk eine unbeschränkte Freiheit – in dem Sinne, dass außer regelmäßigen Steuerzahlungen keine Verpflichtungen gegenüber dem Sultan bestanden – bedeuten. Auf der anderen Seite kann es aber auch bedeuten, dass es keinen schützenden Mechanismus zwischen Volk und Sultan gab – abgesehen

von der Scheriat, die wie ein schützender Regenschirm gegen Angriffe des Sultans funktionierte (s. Mardin 1987: 9). Zwei Welten, zwei Gesetze, zwei unterschiedliche Lebensstile. Zwei verschiedene Quellen der Weltanschauung und zwei verschiedene Kulturen. Während die Kultur des Zentrums durch die vergangenen, erfolgreichen städtischen Kulturen Persiens und Arabiens geprägt war, bildeten Lokalismus, Partikularismus und Heterodoxie die Hauptcharakteristika des kulturellen Codes der Peripherie (s. Mardin 1973: 173f.) Wer aber sind die vermittelnden Akteure zwischen diesen beiden Gruppen?

Es ist der Islam, der die Rolle als vermittelnder Akteur zwischen Zentrum und Peripherie einnimmt. Als vermittelnde Institution erfüllt der Islam dreierlei Funktionen: Erstens wirkt das islamische Idiom als Ideal *von* und *für eine* Gesellschaft. Zweitens liefert der Islam als Diskurs beider Gruppen – für die Elite des Zentrums wie für die niedrigeren Schichten des einfachen Volks der Peripherie – die gemeinsamen Referenzpunkte für die Bewältigung ihrer Lebensstrategien. Letztlich, eng verbunden mit dem zweiten Punkt, bildet der Islam das gemeinsame Imaginäre sowohl für die Elite als auch für die Volkskultur, die die muslimischen Osmanen mit den nötigen Vorbildern, den Orientierungslinien für das soziale Handeln, ausstattet (s. Mardin 1991: 118). Zusammenfassend wirkt für Mardin der Islam als „kultureller Zement", der die beiden tragenden sozialen Gruppen in der osmanischen Gesellschaft aneinander bindet.

Bis Anfang des 19. Jahrhunderts erkennt Mardin diese zweiteilige gesellschaftliche Struktur im Osmanischen Reich mit dem Islam als kulturelles Bindungselement. Zu Anfang des 19. Jahrhundert ändert sich dies jedoch wesentlich (s. ebd.: 120): Mit dem Beginn der säkular ausgerichteten Reformbemühungen der Tanzimat-Bürokraten in fast allen Lebensbereichen (Einführung des säkularen Verwaltungscodes, Öffnung der säkularen Mittelschulen und Gymnasien sowie Gründung neuer, säkularer Gerichte) werden die religiösen (islamischen) Referenzen des gemeinsamen öffentlichen Lebens abgewertet (s. ebd.: 120f.). Das muslimisch-osmanisch Imaginäre wird durch das westlich-säkulare Imaginäre ausgetauscht; stattdessen wird ein mechanistisches Konzept der Gesellschaft seitens der Eliten eingeführt:

„The Muslim-Ottoman *imaginaire*, which promoted the reproduction of existing social relations, was gradually displaced by the Western reformist *imaginaire*, which was based on a view of society as made of individuals. This new worldview perceived society as operating according to the mechanical concept of a machine (it was no coincidence that the reform movement was known as the *tanzimat*, the regulation)." (Mardin 1991: 121; Hervorh. i. O.)

Mit Beginn der Tanzimat-Periode im 19. Jahrhundert nehmen die Reformbewegungen und die Säkularisierung des Reichs Geschwindigkeit auf, während, so notiert Mardin, die Volkskultur und ihre islamische Basis sich wesentlich langsamer veränderten. In Wirklichkeit nehmen die islamisch-kulturellen Elemente immer mehr ideologische Eigenschaften an und funktionieren als sozialer Kokon, in dem das einfache Volk Schutz vor den Reformen sucht (s. ebd.). Dies führt Mardin zu der Schlussfolgerung, dass eine Entfremdung zwischen den säkular eingestellten Reformern und den traditionell ausgebildeten religiösen Gelehrten stattfindet (s. ebd.: 123), die in der kulturellen Entfremdung von Beherrschten und Herrschern, von Peripherie und Zentrum endet (s. Mardin 1973:175). Seine auf der Gegensätzlichkeit von *Zentrum* und *Peripherie*, *offizieller Kultur* und *Gegenkultur (Islam)*, *Reformern* und *einfachem Volk*, *säkularer Weltanschauung* und *islamischer Kultur* beruhende Analyse überträgt Mardin auch auf die türkische Republik. Dort wachse der Abstand zwischen der jakobinisch-positivistisch geprägten Kultur der Eliten und der Tanzimat-Reformer – später, nach Gründung der Republik der Kemalisten – und der islamischen Kultur des Volks, so vergrößere sich die Spaltung zwischen dem politischen Zentrum und der Peripherie. Mardin wirft den republikanischen Eliten vor, die grundlegende Rolle des Islams im alltäglichen Leben des muslimischen Volks nicht verstanden zu haben und nicht in der Lage gewesen zu sein, die islamische Weltanschauung durch einen anderen kulturellen Code zu ersetzen:

> „The new leaders of Turkey did not realize that in a country pervaded by Islamic culture, the popular use of Islam as a means of coming terms to with the everyday world provided individuals with facilities for adaptation that the Republican regime could not fill“. (Mardin 1991: 127).

Mardin beschuldigt die säkulare republikanische Elite dem durchschnittlichen Bürger das islamische Idiom, das als eine diskursive Ressource, als kultureller Code sein alltägliches Leben regelte, geraubt zu haben. Er weist darauf hin, dass die „dünne“ kemalistische Ideologie nicht ausreichte, um die Massen für die republikanische Revolution zu mobilisieren und die Peripherie zu integrieren (s. Mardin 1973: 184). Mardin schlussfolgert daraus, dass die kemalistischen Säkularisten in den Augen der Bevölkerung – wie die damaligen Beamten des Sultans – als Mannschaft der Unfairen (*Team of the Unjust*) gesehen wurden (s. Mardin 1991: 126). So wird, nach Mardin, eine sich über Jahrhunderte andauernde Abneigung des Volkes gegenüber den Repräsentanten des Sultans als Mannschaft der Unfairen, sich irgendwie auf die neue Reformelite der jungen türkischen Republik übertragen. Die ohnehin schon negativen Einstellungen des

Volks gegenüber den kemalistischen Reformern wurden noch verstärkt. Die Bemühungen der kemalistischen Intellektuellen, im alltäglichen Leben der BürgerInnen (welches mit der Ablehnung der religiösen Regeln sinnentleert wurde), ihre Modernisierungsideologie zu platzieren, blieben damit erfolglos. Dies führt Mardin zu seiner dichotomen Begrifflichkeit, dem kemalistischen säkularen Zentrum versus der islamischen Peripherie als andauernder Hauptspaltung – und Konfrontationslinie entlang derer die Politik der modernen Türkei noch heute strukturiert wird (s. Mardin 1973: 187).

Mardins Ausführungen zum Zivilgesellschaftsbegriff

Şerif Mardins Zentrum-vs.-Peripherie-Modell genießt eine weit verbreitete Akzeptanz in der sozialwissenschaftlichen Literatur.[25] Die von Mardin entwickelten dichotomen Begriffspaare und die daraus entstandenen Argumentationslinien werden auch im Zivilgesellschaftsdiskurs in der Periode nach 1980 oft aufgegriffen. Mardin selbst bezieht sich in zwei seiner Aufsätze explizit auf das Thema der Zivilgesellschaft. In seiner Begriffsklärung verweist er auf die falsche Rezeption des Begriffs. Danach ziele der Zivilgesellschaftsbegriff nicht etwa – wie im türkischen Kontext angenommen – auf eine der *militärischen Gesellschaft* gegenüberstehende *zivile Gesellschaft*, sondern auf das zivilisierte, städtische Leben mit all seinen Pflichten und Verantwortungen (s. Mardin 1983; 1992: 9). Folglich differenziert er drei Bedeutungsebenen des Begriffs im westeuropäischen Kontext: Erstens deute der Begriff auf ein Verständnis von *Zivilisiert-Sein*, zweitens auf eine Entwicklungsphase in der Geschichte Westeuropas hin und drittens sei der Begriff im Kontext der Geschichtsphilosophie zu verstehen (s. ebd. 10). Diese konzeptuelle Differenzierung führt Mardin anhand eines kon-

---

25 Die Politikwissenschaftlerin Binnaz Toprak weist darauf hin, wie oft auf das „*Starkes Zentrum vs. schwache Peripherie“-Modell* in den sozialwissenschaftlichen Analysen über Staat-Gesellschaft-Verhältnisse in der Türkei verwiesen wird und nennt die Arbeiten von Şerif Mardin (*Center and Periphery in the Ottoman Empire with Special Reference to the Nineteenth Century* – International Political Science Review I, 1980, S. 81-105) und Metin Heper (*The State Tradition in Turkey*) als Beispiele (s. Toprak 1996: 89). Seine Aktualität hat dieses Modell bis heute nicht verloren: So widmet eine Ausgabe der renommierten sozialwissenschaftlichen Zeitschrift *Toplum ve Bilim* (Gesellschaft und Wissenschaft) sich genau diesem Thema (Welches Zentrum, welche Peripherie?, 2006). In dieser Ausgabe fallen besonders zwei Beiträge auf. Während die Soziologin Meltem Ahıska Mardins Modell anhand der *Okzidentalismus-Ideologie* der republikanischen Elite als die Unfähigkeit des Zentrums, sich die Peripherie vorzustellen und ihre Eigenschaften zu verstehen, weiter ausführt, entwickelt der Politikwissenschaftler Fethi Açıkel in Anlehnung an die Theorien von Norbert Elias, Immanuel Wallerstein, Antonio Gramsci und Michael Mann eine kritische Perspektive auf das Modell (s. Ahıska 2006; Açıkel 2006).

trastierenden historischen Vergleichs zwischen der Entwicklung der gesellschaftlichen Strukturen in den westeuropäischen Gesellschaften ab dem 12. Jahrhundert und der Entwicklung im Osmanischen Reich weiter aus.

Bevor ich darauf eingehe, möchte ich festhalten, dass Mardin in diesem Aufsatz den analytischen Wert des Begriffs zunächst gar nicht diskutiert.

Erst in einem später datierten Aufsatz beschäftigt sich Mardin mit dem Stellenwert des Begriffs in den politischen Diskussionen und stellt seinen Wert als gesellschaftsanalytisches Werkzeug in Frage. Er weist darauf hin, dass der Begriff – anders als in seiner ursprünglichen Bedeutung – in den neuen Kontexten auf breite Resonanz gestoßen ist und stellt fest, dass er – in seiner Bedeutung nun komplizierter – einen *beweglichen Triangulationspunkt* bilde (s. Mardin 1987: 7). Er führt drei Gründe dafür an, warum der Begriff kompliziert sei: Erstens habe der Begriff sowohl positive als auch negative Konnotationen und der Stellenwert der Zivilgesellschaft in einem Diskurs gebe auch wichtige Hinweise über die politische Positionierung dieses Diskurses. Zweitens würde die Verwendung des Begriffs – mit dem Ziel, ein fehlendes Element in den sozialpolitischen Strukturen der Osmanischen Gesellschaft zu betonen – höchstens die politische Meinung derjenigen widerspiegeln, die ihn entsprechend verwenden. Drittens stellt er die Brauchbarkeit des Begriffs in historisch-soziologischen Analysen in Frage und unterstreicht, dass die Verwendung des Begriffs im oben genannten Sinne von vornherein eine methodologische Schwäche beinhalte und obendrein oberflächlich sei. Außerdem verweist Mardin auf die variierende Bedeutung des Begriffs selbst in westeuropäischen philosophischen, soziologischen und politikwissenschaftlichen Kontexten, wo der Begriff ursprünglich aufgetaucht sei. Der Begriff habe zudem vom 15. bis zum 18. Jahrhundert verschiedene Bedeutungen gehabt, je nach Einstellung des Denkers. Trotz der Problematik, keine klare Definition des Begriffs zu finden, begrüßt Mardin das Auftauchen des Begriffs in den Debatten über die Türkei. Denn der Begriff fokussiere die Mängel der sozialen Strukturen und der politischen Institutionen in der Türkei, die Thema einer (letztlich seiner) ganzen Generation von SozialwissenschaftlerInnen seien. So widmet er seinen Aufsatz jenen, die diese „Unruhe" geteilt hätten (s. ebd.: 7f.).

Zu fragen, ob in einem Land von der Existenz einer Zivilgesellschaft gesprochen werden könne oder nicht, ist nach Mardin methodologisch unzureichend, da eine solche Vorgehensweise wenig über die untersuchte gesellschaftliche Formation aussage. Dennoch stellt sich Mardin dieser Frage für das Osmanische Reich. Seine Antwort lautet: ja und gleichzeitig nein (s. Mardin 1987: 12). Dies hängt mit seiner Auffassung von Zivilgesellschaft im westeuropäischen Kontext und mit seiner Analyse der gesellschaftlichen Strukturen im Osmanischen Reich

zusammen. Nach einem kurzen Abriss über strukturelle Elemente wie das Aufkommen des städtischen Lebens und der Entwicklung eines juristischen Systems, die den Weg zur Entwicklung zivilgesellschaftlicher Elemente in Westeuropa bereitet haben, identifiziert er zwei Hauptmerkmale einer solchen Entwicklung: „Schutz des privaten Lebens gegenüber dem Staat und […] Behauptung der autonomen Sphäre der wirtschaftlichen Aktivitäten" (s. Mardin 1992: 13). Darüber hinaus betont er die Wichtigkeit freier Städte und vermittelnder Institutionen oder Vermittlungsinstanzen, etwa Rechtsgemeinschaften und das System des Ständestaats im europäischen Kontext (s. Mardin 1987: 13), die für die Machtbalance zwischen den verschiedenen Akteuren wie Königen, Kirche, Adligen und den städtischen Parlamenten (s. Mardin 1992: 12) sorgen konnten. Demgegenüber verweist er auf das Fehlen von Vermittlungsinstanzen im Osmanischen Reich, die möglicherweise eine Machtdiskrepanz zwischen den Untertanen und dem Sultan hätten ausgleichen können.

Kulturelle und strukturelle Institutionen wie Rechtsgemeinschaften und Parlamente in Europa hätten im Osmanischen Reich zwischen politischem Zentrum und der Bevölkerung wie eine Pufferzone funktionieren können (s. Mardin 1987: 9). Mardin sucht diese fehlenden Vermittlungsinstanzen in der osmanischen Gesellschaft in der Scheriat, in der nach seiner Auffassung zivilgesellschaftsähnliche Elemente wie *Schutz des privaten Eigentums* und *Schutz des privaten Lebens* zu finden seien (s. ebd. 12).

Neben Vermittlungsinstanzen, freien Städten und einem juristischen System, das die individuellen Rechte schützt, nennt Mardin eine weitere Institution, die zur Entwicklung von Zivilgesellschaften in Westeuropa beigetragen habe: Das Entstehen der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert als eine Sphäre, in der freie, öffentliche Diskussionen über den Staat möglich geworden waren. In Anlehnung an den Ansatz des italienischen Politikwissenschaftlers Gianfranco Poggi[26] führt Mardin aus, wie die Entstehung der Medien und des Kommunikationssektors während der Entwicklung nationaler Staaten zusammenfällt mit der Entstehung einer anderen Legitimitätsquelle: Der *öffentlichen Meinung* und dem *nationalen Interesse* (s. Mardin 1992: 16). Im Osmanischen Reich entdeckt er eine ähnliche Entwicklung: Einige Intellektuelle äußern im 19. Jahrhundert in unterschiedlichen Zeitungen und Zeitschriften ihre kritischen Meinungen und Haltungen gegenüber der Regierung des Sultans. (s. ebd.). In diesem Zusammenhang erwähnt er die osmanische Intellektuellengruppe, die Neo-Osmanen, und die Gründung des türkischen Journalismus unter der Führung von Denkern wie Şinasi und Namık Kemal, die ein kritisches Genre entwickelt hatten (s. Mardin 1991: 122).

26 Mardin bezieht sich hier auf Poggis Arbeit *The Development of the Modern State* (1978).

Damit verknüpft sieht Mardin auch die Erscheinung eines neuen Konzepts, nämlich des *Öffentlichen Interesses*, das ähnlich wie die liberalen Kontexte der westlichen Länder, die Interessen des Gemeinwohls neben den Interessen des osmanischen Staats zum Ausdruck bringen konnte (s. Mardin 1992: 17).

Auch wenn er von einer öffentlichen Sphäre im Osmanischen Reich spricht, interpretiert Mardin diese jedoch nicht als Element einer Zivilgesellschaft. Erstens habe sie nicht die europäische, aus wirtschaftlichen Gruppen bestehende Basis. Zweitens würde in der Türkei – als Folge der kollektivistischen Mentalität – das kollektive Interesse im Vordergrund stehen und nicht wie im Westen die *Interessen der Individuen* oder *Gruppeninteressen* (s. ebd.). So kommt Mardin zur Schlussfolgerung, dass als Folge dieser kollektivistischen Mentalität das Verständnis von Legitimität vom Staat abhängig sei. Dazu kommt, für Mardin, die Abwesenheit starker Medien und der Dissidenten-Gruppen in der Geschichte der islamischen Gesellschaften, die dem Staat oppositionell gegenüber treten könnten (s. ebd.). Eine solche Ausnahme als Quelle des Protests und der Kritik gegenüber der Dominanz eines staatszentrierten Legitimitätsverständnisses – im Abwesenheit regimekritischer intellektueller Gruppen, und einer medialen Öffentlichkeit – bilde nach Mardin das System der Scheriat im Osmanischen Reich, welches möglicherweise der einer Zivilgesellschaft ähnliches, strukturelles Element hätte bilden können (s. Mardin 1992: 17f.).

Mit Rückgriff auf sein Zentrum-Peripherie-Modell zeigt Mardin, dass, auch wenn den kritischen Tanzimat-Intellektuellen und der kritischen Öffentlichkeit eine breitere gesellschaftliche Basis fehlte, im letzten Quartal des 19. Jahrhunderts ein anderes zivilgesellschaftliches Element erschien, nämlich die religiösen Sekten unter der Führung der Traditionalisten, die im Untergrund aktiv waren und doch die Möglichkeiten der neuen Kommunikationsmittel (Zeitschriften und Zeitungen) voll ausschöpften (s. Mardin 1987: 14f.). Mardin definiert religiöse Sekten auch in der Republikperiode als zivilgesellschaftliche Gruppen und schlussfolgert, dass es sowohl den Jungtürken von *İttihat Terraki* (Union und Fortschritt) als auch den Kemalisten der republikanischen Türkei bewusst gewesen sei, dass zivilgesellschaftliche Institutionen in der Gesellschaft fehlten:

„Manche haben zu Recht erkannt, dass der Gesellschaft in der Türkei zivile Institutionen fehlten und dieses Fehlen die Durchführung ihrer Vorhaben in der Türkei schwieriger machte. Deshalb haben sowohl Unionisten als auch Kemalisten versucht, die Institutionen (Banken), Klassen (Handel und industrielle Bourgeoisie) und gesetzlichen Regelungen (Zivilgesetzbuch und Handelsgesetz), die diese Vermittlungsinstanzen repräsentieren, aufzubauen. Aus der Perspektive der heutigen Organisationssoziologie wäre es aber interessanter, sich auf die Frage zu konzentrieren, warum diese neuen Strukturen, die konstitutiv

für eine Zivilgesellschaft sind, nicht von den Kemalisten, sondern langfristig eher von den religiösen Muslimen aufgegriffen worden sind.“ (Mardin 1987: 15; ÜAAR)

Zusammenfassend möchte ich an dieser Stelle auf Mardins interpretative Kategorien und Annahmen sowie auf seine analytischen Begriffe aufmerksam machen. Mardin arbeitet mit dichotomen Begriffspaaren wie Zentrum vs. Peripherie, Sultan-i Örf vs. Scheriat, Hochkultur des Palastes vs. Volkskultur, Laizismus vs. Islam, Staat/Bürokratie vs. Volk/Ulema (vgl. Çağlar 2000: 43f.), mit deren Hilfe er die osmanische und die türkische Gesellschaft analysiert. Entlang von Gegensatzpaaren wie kemalistisch-säkulares Zentrum vs. islamische Peripherie, säkulare Weltanschauung des Zentrums vs. islamische Kultur des Volkes, offizielle Kultur des Zentrums vs. Gegenkultur der Peripherie, Gesellschaft vs. Gemeinschaft und politische Gesellschaft des Zentrums vs. zivile Gesellschaft der Peripherie baut er seine Gesellschaftsanalyse auf. Bei Mardin steht die politische Gesellschaft im Gegensatz zur Zivilgesellschaft (s. Mardin 1991: 115).

Eine andere Dichotomie, mit der Mardin arbeitet, ist der Gegensatz zwischen dem Osmanischen Reich, später dem türkischen Staats und der islamischen Gemeinschaft, wobei letztere für ihn gleichbedeutend mit Zivilgesellschaft ist. Unter Zivilgesellschaft versteht er die Sphäre der wirtschaftlichen Aktivitäten. Letztlich ist für ihn der Islam die einzige Quelle des alltäglichen Lebens des Volks, was für ihn bedeutet, dass der Islam die Kultur des Volks bilde. Darüber hinaus kann grundsätzlich festgestellt werden, dass er eine eher ambivalente Konzeption von Religion hat. Einerseits wird Religion mit eigener Substanz als die Kultur des Volkes (der Untertanen) verstanden; Kultur, Volk und Islam werden gleichgesetzt und zusammengefasst als Peripherie bezeichnet; andererseits wird die Religion des Volks als politisches Instrument in den Händen der Ulema und der Traditionalisten gesehen, die den Islam als Quelle des Konflikts zwischen dem Volk und dem Staat einsetzen und für ideologische Kämpfe mobilisieren können.

Mardins Ausführungen zum Zentrum-Peripherie-Modell fanden, besonders in der Demokratisierungsdebatte der 1990er-Jahre, bei den post-kemalistischen Ansätzen der liberalen Intellektuellen und Kolumnisten große Akzeptanz. Sie behaupteten, dass ihre politische Position und ihr gesellschaftlicher Ansatz, im Kontrast zur autoritären Staatstradition des Kemalismus eine *gegenhegemoniale Position* darstelle So wurde Mardins dichotomes Modell von der türkischen Gesellschaft zum dominanten diskursiven Schema der vermeintlich kritischen Intellektuellen und erwies sich als hochwirksamer Diskurs in politischen Kontroversen und gesellschaftlichen Kämpfen, zwischen „hegemonialen“ und „gegenhe-

gemonialen“ Akteuren und Positionierungen, die darauf bezugnehmend, trennscharf unterschieden wurden. In dieser Äquivalenz steht, kritisch angemerkt, die islamische Peripherie außerhalb des „hegemonialen“ kemalistischen Zentrums für zivilgesellschaftliche demokratische Kräfte und nimmt daher die *gegenhegemoniale Position* und dessen öffentliche Legitimität ein.

IV.7 Kritik des liberal-normativen Verständnisses von Zivilgesellschaft

Neben denjenigen, die in der Periode nach 1980 als *post-kemalistische Geisteswissenschaftler* oder als *liberale Intellektuelle* bezeichnet werden können und die in der Zivilgesellschaft die einzige Alternative gegenüber dem autoritären, türkischen Staat sehen, gibt es besonders auf Seiten links-orientierter AkademikerInnen auch Auffassungen, die einen kritischen Zugang zum Zivilgesellschaftskonzept entwickelt haben.

Füsun Üstel beispielsweise setzt die Begriffe Staat, Zivilgesellschaft, öffentlicher Raum und Bürgerschaft kritisch zueinander in Beziehung. Sie kritisiert den Liberalismus und dessen Vorstellung von einem abstrakten Individuum ohne (kulturelle, religiöse oder ethnische) Identität und Geschlecht als unrealistisch; dabei nutzt sie eine marxistische und feministische Argumentation, etwa bei der Kritik des liberalen Verständnisses der Zivilgesellschaft als Sphäre, die frei von Konflikten und Machtverhältnissen sei (s. Üstel 1997).

Noch ausführlicher und umfassender kritisiert Ruhdan Yumer das liberale Zivilgesellschaftsverständnis, und zwar noch vor der massiven Verbreitung und Popularisierung des Zivilgesellschaftsdiskurses gegen Ende der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre. In zwei Aufsätze versucht sie eine politisch-philosophische Theorie des zivilen Konsenses und eine Kritik des Zivilgesellschaftsverständnisses des Liberalismus zu formulieren: „Liberale Themen in der Staatstheorie – Die Grenzen des Staats I“ und „Liberale Themen in der Staatstheorie – der Staat als ziviles Zusammensein II“ (Yumer 1987 & 1988).

Yumer beginnt ihren ersten Aufsatz mit der Feststellung, dass es – außer der marxistischen – keine gründliche Analyse des Begriffs Zivilgesellschaft und des damit implizierten Staatsverständnisses gebe. Die vorhandenen Arbeiten würden sich im Wesentlichen darauf beschränken, mit einem oberflächlichen Vergleich zwischen Europa und dem Osmanischen Reich das Fehlen der Zivilgesellschaft in der Türkei festzustellen. Yumer kritisiert, dass in der Türkei niemand darüber sprechen würde, worin der Staat bestehe; um überhaupt von einem Staat sprechen zu können, müsse man sich auch mit einer Staatstheorie auseinandersetzen.

Der Zivilgesellschaftsbegriff sei eingebettet in einen Staat-Zivilgesellschaft-Dualismus, und in dieser Dualität stehe der Zivilgesellschaftsbegriff für Begriffe wie *Demokratische Gesellschaft, bürgerliche Demokratie, Demokratischer Rechtsstaat, Partizipationsdemokratie, pluralistische Demokratie* und *Freiheitsdemokratie* (s. Yumer 1987: 47).

In der Türkei, so Yumers Beobachtung, wird Staatlichkeit nicht als ein gesellschaftliches Verhältnis, als eine Form des Zusammenseins verstanden, sondern es wird eher danach gefragt, wie der Staat beschränkt werden könne. Liberale Diskussionen nehmen in der Türkei den Staat als ein gegebenes Faktum hin, nicht aber als Thema, über das reflektiert werden müsse, so die Schlussfolgerung Yumers (s. ebd.: 47). Die Tendenz, den Staat nur als einen äußerlichen Verwaltungsapparat zu denken, komme aus der utilitaristischen Schule (Bentham und J. S. Mill) und schließe die kant'sche Schule aus der Staatstheorie aus. Zivilgesellschaft werde mit dem Markt gleichgesetzt und der Rechtsbegriff, einer der Schlüsselbegriffe des Liberalismus, werde falsch verstanden. Das Verständnis von Individuum basiere nicht auf den Theorien von Kant, Hegel, Nietzsche oder Kierkegaard, sondern sei, nach C. B. Macpherson, geprägt von der Vorstellung eines besitzergreifenden Individuums, das durch seine Marktbeziehungen verstanden werde (s. ebd.: 57).

Yumer beschreibt das liberale Modell als Dreieck von Marktbeziehungen, Interessenverbindungen und instrumentalem Staat. Nach diesem Modell werde das zivile Zusammenleben auf Beziehungen reduziert, die ausschließlich auf die Erfüllung unterschiedlicher Bedürfnisse und Wünsche abzielen. Gegen dieses Modell argumentiert Yumer, dass das zivile Zusammenleben eine moralische Beziehung beinhalte und es nicht auf Marktbeziehungen reduziert werden könne. Nach Yumer werden die freien Marktbeziehungen als Zement zwischen den unterschiedlichen Interessen in der Gesellschaft verstanden; die herrschende liberale Meinung ginge davon aus, dass in Ländern wie der Türkei die Entwicklung des Kapitalismus oder der Freien Marktwirtschaft per se zu einer Entwicklung der Zivilgesellschaft führen würde (s. Yumer 1988: 22f.).

IV.8 KRITIK DES POST-KEMALISTISCHEN LIBERALEN DISKURSES

Was zeichnet die post-kemalistischen liberalen Diskurse aus? Was sind die Themen der Kemalismuskritik, ihrer diskursiven post-kemalistischen Hegemoniebestrebensstrategie? Neben dem oben dargestellten Zivilgesellschaft-vs.-Staat-Modell können die Themenfelder, drei Rubriken zugeordnet werden: Kri-

tik an der republikanischen Intellektuellenidentität, Kritik am kemalistischen Staat und Kritik an der offiziellen republikanischen Ideologie und deren monolithische Gesellschaftsvorstellung.

Wie im vorherigen Kapitel ausführlich behandelt wurde, kritisiert der postkemalistische liberale Intellektuelle die republikanische intellektuelle Identität, ihr Selbstverständnis, ihr Verhältnis zum Staat und ihre Haltung gegenüber dem Volk. Der republikanische Intellektuelle sei durch die jakobinisch-positivistische Weltanschauung geprägt und habe daher dem Volk ein von oben initiiertes Modernisierungsprojekt aufgezwungen. Im Zusammenhang mit diesem Modernisierungsverständnis pflege er eine verachtende Haltung gegenüber dem Volk – was in seiner Haltung „*für das Volk, trotz des Volkes*“ um Ausdruck komme – und gleichzeitig sein aufklärerisches Missionsverständnis offen lege.

Auch der republikanische Staat mit seiner offiziellen kemalistischen Ideologie wird zur Zielscheibe scharfer liberaler Kritik; im Zentrum stehen vor allem der kemalistische Etatismus und seine etatistischen Staatspolitiken. Die liberalen Intellektuellen plädieren dagegen für eine Einschränkung des Staats, stellen sich gegen zentralistische republikanische Strukturen und setzen sich für die Einführung der liberalen Marktwirtschaft und der Privatisierung in der Türkei sowie für die Einführung individueller Rechte und Freiheiten und ihre Sicherung vor dem *starken* türkischen Staat ein.

In ihrer Kritik des republikanischen Gesellschaftsprojekts heben die liberalen Intellektuellen vor allem das monolithische Gesellschaftsbild des Kemalismus hervor und stellen es der eigentlichen Gesellschaftsstruktur der Türkei, die in der Wirklichkeit ein *Mosaik der Kulturen* sei, gegenüber. Daher sei es nötig, sich mit der osmanischen Vergangenheit zu versöhnen, in der alle Bevölkerungsteile der verschiedenen Ethnien, Sprachen und Religionen friedlich und harmonisch im Rahmen eines pluralistischen gesellschaftlich-juristischen Systems zusammen leben konnten.

Mit dieser Kritik an der vermeintlich herrschenden offiziellen Ideologie des *Kemalismus* konstruiert der liberale Intellektuelle seine politische Position als gegenhegemonial. Dennoch muss betont werden, dass der post-kemalistische liberale Diskurs vor allem mit seinen Positionen in der Demokratisierungsdebatte seit den 1980er-Jahren zu einer legitimen hegemonialen diskursiven Position geworden ist. Die Kritik an diesem Diskurs stellt dagegen sein unkritisches Zivilgesellschaftverständnis infrage, hinterfragt seine von Herrschaftsverhältnissen unabhängige Konzeptualisierung von *Identität und Differenz*, betrachtet sein pluralistisch-multikulturalistisches Gesellschaftsprojekt mit Vorsicht, deckt seine Kritik am Kemalismus als ein anderes, nach Hegemonie strebendes diskursives Projekt auf und erhebt Einwände gegen seine Darstellung des republikanischen

Modernisierungsprojekts und der kemalistischen intellektuellen Identität. In diesem Zusammengang wird auch festgestellt, dass es falsch sei, in der Periode nach 1980 immer noch von der Hegemonie des Kemalismus als offizieller Staatsideologie zu sprechen; eher müsse von einem Hegemonieversuch einer neuen Staatsideologie, nämlich der *türkisch-islamische Synthese*, ausgegangen werden. Einige dieser Aspekte werden im Folgenden dargestellt.

Ist der Kemalismus in der Periode nach dem Staatsstreich von 1980 tatsächlich immer noch die herrschende, offizielle Ideologie gewesen? Im Gegensatz zum liberalen Diskurs entwirft der Politologe Yavuz G. Yıldız ein ganz anderes Bild von den Entwicklungen dieser Periode. Yıldız unterscheidet zwischen der offiziellen Ideologie des Kemalismus und der herrschenden Ideologie der Bourgeoisie und unterstreicht, dass es aus der Perspektive der Bourgeoisie während und nach dem Putsch wichtig war, dass der Kemalismus den nationalen Konsens bilde (s. Yıldız 1995: 374). Yıldız merkt aber an, dass der kemalistische Diskurs und das (neo-)liberale wirtschaftliche Programm des Putschs (24.-Januar-Maßnahmen von 1980) nicht zu einander gepasst haben. Darüber hinaus beobachtet er, wie die kemalistische Ideologie, darin erfolglos, verschiedene Segmente der Gesellschaft zu integrieren und ihren Konsens zu sichern – kurz: *hegemonial* zu werden – mehr und mehr in der Periode nach 1980 von islamischen, linken und linksliberalen Ideologien bedroht wird und in eine Krise gerät (s. ebd.).

Nicht der Kemalismus, wie die liberale Argumentation betont, sondern die türkisch-islamische Synthese bildet für Yıldız die offizielle Ideologie des Staats (s. ebd.). Darüber hinaus verdeutlicht Yıldız, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs eine der ideologischen Säulen des Versuchs von Neoliberalen, Linksliberalen und Islamisten ist, einen neuen gesellschaftlichen Konsens aufzubauen:

„In diesem politischen Feld, dessen Dynamiken von der Globalisierung bestimmt sind, haben die Neoliberalen und Linksliberalen versucht, die türkische Geschichte im Rahmen des Staat-Zivilgesellschaft-Modells neu zu konzipieren. Nach diesem Ansatz, der auch von den islamischen Kreisen geteilt wird, stehen hinter allen antidemokratischen Praktiken in der Türkei der Staat und die Armee. [...] Dies bedeute aber, die Klassenbasis der Armee zu übersehen und die Verantwortung der herrschenden Klassen für antidemokratische Politiken zu überdecken. Aus dieser Perspektive treten die herrschenden Klassen und die Bourgeoise aus ihrer Position heraus, die Staatspolitiken zu bestimmen, und geben sich als zivilgesellschaftliche Elemente selbst als Opfer dieser Politiken aus. In dieser Hinsicht bedeutet die prozivilgesellschaftliche Position, die in der Periode nach 1980 die türkischen Intellektuellen prägt, nichts anderes, als die Bourgeoisie-Ideologie durch eine andere zu ersetzen." (Yıldız 1995: 374f.; ÜAAR)

Auch der Soziologe Ali Akay stellt den pro-demokratischen, von Machtverhältnissen freien, unkritischen Stellenwert des Zivilgesellschaftsbegriffs in den rechtskonservativen, islamischen und manchen ehemaligen links-intellektuellen Diskursen in Frage (s. Akay 1995: 425). Akay unterscheidet die intellektuellen Gruppen in der Türkei als Intellektuelle vor und nach der 1980er-Periode und beobachtet, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs die gemeinsame ideologische Basis der verschiedenen intellektuellen Gruppen – Anhänger des zweiten Republikanismus, islamische und linke Intellektuellen – ist (s. ebd. 424). So bietet der Diskurs ein Dach für verschiedene Haltungen und politische Themen, etwa das Plädoyer für den Rückzug des Staats aus der Wirtschaft, der Wunsch nach Privatisierung, das Eintreten für Marktwirtschaft und Globalisierung (s. ebd. 423ff.). Gegen das unkritische Zivilgesellschaftsverständnis der islamischen Intellektuellen wie Ali Bulaç und Abdurrahman Dillipak oder auch den Ansatz von Gesellschaftswissenschaftlern wie Şerif Mardin betont Akay, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs selbst ein Herrschaftsfeld sei, sogar unter Soldaten seien Tendenzen der *Verzivilgesellschaftung* zu beobachten (s. ebd. 425).

Nicht nur das Zivilgesellschaftsverständnis, auch die kritische Version der republikanischen Modernisierungsgeschichte und die liberale Kritik an der republikanischen intellektuellen Identität würden von den kritischen Ansätzen über die vermeintlich gegenhegemonialen post-kemalistischen liberalen Diskurse herausgefordert. Der Politologe Saybaşılı unterscheidet zwischen den pro-zivilgesellschaftlichen liberalen Intellektuellen (Entellektüel) und den republikanischen Intellektuellen (Aydın) und kritisiert den liberalen Ansatz der post-kemalistischen Intellektuellen und deren Allianz mit den islamischen Intellektuellen (Münevver), die den Liberalismus und die Etablierung der Demokratie in der Türkei für synonym halten.

„Die Intellektuellen (Entellektüel) die, ohne sich Mühe zu geben, über die Geschichte des Westens nachzudenken, die Türkei mit einer westlichen Brillen betrachten – und deshalb den spezifisch geschichtlichen Kontext, in dem die Ideen und Institutionen des Westens sich entwickelt haben, übersehen –, mögen die wissenschaftlichen Entwicklungen aus dem Westen in die Türkei, ohne kritisch darüber reflektiert zu haben, importieren und dabei in der nach dem 12. September stattgefundenen wirtschaftlichen Umstrukturierung, Liberalismus und die Demokratisierung sehen, und – um die republikanische Staatstradition zu kritisieren – treffen sie sich mit den islamischen Intellektuellen an der gleichen Front. In solch einer Konstellation steht der Intellektuelle (Aydın) vor einer anderer Problematik: Dies ist die eigene Geschichte, ohne sie anzuhimmeln oder diese abzuwerten, sie aus der politikwissenschaftlichen Perspektive zu betrachten und demokratietheoretisch zu kritisieren, und, darauf aufbauend, sich den Problemen der Türkei stellend, demokratische Lö-

sungen zu entwickeln und diese der Meinung der Öffentlichkeit zu stellen.“ (Saybaşılı 1995: 170. ÜAAR)

Die Diskurse und die Themen – Diskurse über die Krise der republikanischen Modernisierung, Diskurse über die Krise der kemalistischen intellektuellen Identität, Zivilgesellschaftsdiskurs, Starker-Staat-Diskurs, Zweiter Republikanismus, Neo-Osmanismus und die Demokratisierungsdebatte –, die ich in dieser Arbeit allgemein als post-kemalistische Ansätze und *Diskurs der liberalen Intellektuellen* behandele, werden von den SozialwissenschaftlerInnen Necmi Erdoğan und Fahriye Üstüner in ihrem diskursanalytischen Ansatz drei verschiedenen Intellektuellengruppen bzw. Diskursen zugeordnet: *Zweiter Republikanismus, Ziviler Islamismus* und *Postliberalismus* (Erdoğan & Üstüner 2002: 196). In der vorliegenden Arbeit wird der Diskurs der islamischen Intellektuellen nicht behandelt, dafür zusätzlich zu dem der beiden Intellektuellengruppierungen – den Anhängern des zweiten Republikanismus und den post-liberalen Intellektuellen – noch den der dritten Gruppe, der liberalen Intellektuellen, die von den oben genannten AutorInnen nicht erwähnt wurden.[27] Die AutorInnen begründen ihre Bezeichnung *post-politische Diskurse* wie folgt:

„They can be labelled as post-political since they reduce politics to a practice of recognising the other and of reaching a consensus, reject the friend-enemy relations, regard ideological or antagonistic conceptions of politics as illegitimate, and limit the sphere of the political to a democratic play of differences and a plurality without antagonism.“ (Ebd.)

Zu den Intellektuellen des Zweiter-Republikanismus-Diskurses, der Ende der 1980er- und Anfang der 1990er-Jahre auftaucht, zählen Kolumnisten und Akademiker wie Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Hikmet Özdemir (s. ebd. 198), die Erdoğan & Üstüner als *Özalistische Intellektuelle* bezeichnen. Eine freie Marktökonomie, ein schlanker liberaler Staat und eine liberale Gesellschaft, die auf Werten wie Individualismus, Pluralismus und Menschenrechte basiert, bilden die Säulen ihrer Vorstellung von Gesellschaft und Staat (ebd.). Sie positionieren sich gegenüber dem Kemalismus, dem politischen Islam und einem Gesellschaftsprojekt, das das Volk entlang der konkurrierenden Identitäten Laizis-

27 Der mehr oder weniger gleichzeitig mit dem post-liberalen Diskurs in der politischen Öffentlichkeit erschienene liberale Diskurs wird von den Mitgliedern des *Vereins zur Förderung liberalen Gedankenguts* in Ankara repräsentiert und von Akademikern wie Mustafa Erdoğan, Atilla Yayla, Ömer Çaha und Ahmet Arslan getragen. Diese Gruppe und ihr Diskurs werden im Auswertungskapitel der Feldforschung ausführlich behandelt.

ten vs. Islamisten, Türken vs. Kurden spaltet; stattdessen stellen sie sich eine integrative, inklusive und multikulturalistische Gesellschaft vor (s. ebd.: 199).

In der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre erkennen Erdoğan & Üstüner einen post-liberalen Diskurs über Demokratie. Die Protagonisten dieses Diskurses sind Kolumnisten wie Etyen Mahçupyan und Ali Bayramoğlu, die als „demokratische Intellektuelle" in der politischen Öffentlichkeit gelten (s. ebd. 203). Die Autoren stellen fest, dass alle drei post-politischen Diskurse, die sie untersuchen, die kemalistische Ideologie und ihre strenge offizielle Version von Laizismus, die Vormundschaft des Militärs über das politische System und die Unterdrückung der kulturellen Identitäten in der Gesellschaft, kritisieren (s. ebd.). Darüber hinaus betone der post-liberale Diskurs die multikulturalistischen Werte wie Toleranz, Ko-Existenz der kulturellen Differenzen, die Anerkennung des anderen und Respekt gegenüber dem anderen. Ausgehend von ihrer Kritik, dass die post-liberalen Intellektuellen von einer privilegierten, leeren (nirgends zugehörenden) Subjektposition des *Demokratisch-Seins* sprechen, kommen die Autoren zu dem Schluss, dass im post-liberalen Diskurs Demokratie synonym für *non-conflictual politics* verwendet werde (s. ebd. 206).

Auch wenn diese Diskurse von unterschiedlichen intellektuellen Gruppierungen getragen werden, haben sie viele diskursive Elemente gemeinsam; was von den Autoren als Intertextualität bezeichnet wird: Alle Diskurse sind geprägt von einem dichotomen Zivilgesellschaft-vs.-Staat-Modell. Ihr zentrales, politisches Anliegen ist der Entwurf eines Gesellschaftsprojekts, das die *friedliche Koexistenz der Differenzen* sichern soll. In dieser Hinsicht positionieren sich alle oben genannten intellektuellen Gruppierungen gegen die autoritäre, zentralistische Staatstradition des Kemalismus und plädieren für Pluralismus (s. ebd. 207). Darüber hinaus beinhalte ihr Versprechen einer friedlichen Koexistenz der gesellschaftlichen Differenzen und ihre Betonung des Respekts gegenüber dem anderen eine de-politisierende Haltung. Ihre kooptierende, multikulturalistische Strategie, ihre politischen Projekte, die die friedliche Koexistenz der konkurrierenden Identitäten in der Gesellschaft und von daher die weitere Existenz des politischen Systems sichern sollen, wird von den Autoren als Versuch einer passiven *Revolution* verstanden (s. ebd. 208).

Dieser Prozess, die Suche nach einer neuen Lösung für die Probleme des politischen Systems der Republik seitens der Intellektuellen und anderer zivilgesellschaftlicher Akteure, die an diesen Diskussionen teilnehmen, ist in den 2000er-Jahren noch nicht abgeschlossen. Auch wenn der ein oder andere Begriff aus der öffentlichen Diskussion verschwindet und andere Themen mehr Aufmerksamkeit in der politischen Öffentlichkeit genießen, haben alle oben genannten The-

men über zwanzig Jahre hinweg ihre Aktualität bewahrt. Darüber hinaus behielt die Art und Weise, wie über die festgestellte *Krise der Republik* gesprochen wird, welche Lösungen dafür angeboten werden und wie argumentiert wird, einen überdurchschnittlichen Kohärenzgrad – zumindest bei den Diskursen der liberalen Intellektuellen.

Eines der aktuellen, typischen Beispiele der Suche nach einem Lösungsansatz für die Identitätskrise der türkischen Gesellschaft ist der Ansatz von Fuat Keyman und Ahmet İçduygu. Die türkische Modernität und der türkische Staat seien seit den 1980er-Jahren aufgrund der staatszentrierten Regierung der Gesellschaft in die Krise geraten (Keyman & İçduygu 2005: 7). Anspruch der Autoren ist es, eine kritische Analyse der türkischen Modernität und deren Wandel in den verschiedenen historischen Phasen aus einer kulturellen, sozialen und ökonomischen Perspektive zu liefern (s. ebd.: 3). In diesem Zusammenhang sehen die Autoren die Bürgerschaftsdebatten als zentrales Thema, das eine soziologische und normative Basis für eine relevante Analyse bietet.

Danach bilden vier Charakteristika die Grundlagen für den türkischen Weg der staatszentrierten Modernisierung: die Starker-Staat-Tradition, die nationale Entwicklungsstrategie, die organische Vorstellung von Gesellschaft und ein republikanisches Bürgerschaftsmodell (s. ebd.: 7). Diese Charakteristika entsprechen jeweils staatlichen, ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Bereichen. Für diese Arbeit sind jene Thesen, die den staatlichen und gesellschaftlichen Bereich betreffen, von besonderem Interesse. Einer der für die Krise der türkischen Modernität verantwortlichen Hauptfaktoren, sei die Starker-Staat-Tradition: Die Autoren definieren diese als staatszentrierte Regierung der Gesellschaft von oben, wobei die Interessen der Nation mit staatlichen Interessen gleichsetzt werden (s. ebd.: 5). Des Weiteren sehen die Autoren Gründe für die Krise der türkischen Modernität in einem organischen Bild der Gesellschaft, das *Individualismus, Pluralismus, Partizipation* und *Anspruch auf Differenz* nicht zulässt, sondern von einem homogenen und monolithischen Gesellschaftsverständnis ausgeht (s. ebd.: 6).

Die Lösung für die Krise der türkischen Modernität und für eine ökonomisch-gesellschaftlich starke Türkei sehen die Autoren in der Restrukturierung der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse in Richtung einer *demokratischeren, liberaleren und pluralistischeren* Verfasstheit (s. ebd.: 1). Sie argumentieren, dass die Probleme des türkischen politischen Systems nicht im Rahmen der *Identity Politics* gelöst werden können, sondern nur durch Anstrengungen auf der theoretischen und der Diskursebene, die mögliche Wege der Artikulation von Identitätsansprüchen im Rahmen der Bürgerrechte aufzuzeigen in der Lage sind (s. ebd. 17f.). Der Aufbau einer erweiterten, flexibilisierten und verfassungsrechtlichen

Staatsbürgerschaft, so die Autoren, wäre ein Lösungsmodell für die tiefgreifenden Probleme der türkischen Politik:

„As for the deep problems of Turkish politics, articulating identity-claims to citizenship rights means then trying to seek democratic solutions to societal demands not in terms of politics of recognition, initiated by ethnic claims for group rights, but by attempting to reconstruct the republican model of Turkish citizenship in such a way as to make it more flexible, differentiated and constitutional." (Ebd.18)

Ein demokratisches, liberales, verfassungsrechtliches und multikulturelles Bürgerschaftsregime würde, so die Autoren, einen relevanten Rahmen bieten, um die partikularistischen, essentialistischen und kommunitaristischen Ansprüche, die das universalistische Verständnis des republikanischen Bürgerschaftsmodells bedrohen, zu transformieren. Diese intellektuelle und diskursive Anstrengung von Keyman und Içduygu ist meines Erachtens beispielhaft für die Mobilisierung der enormen intellektuellen und diskursiven Ressourcen seit Anfang der 1980er-Jahre seitens der zivilgesellschaftlichen AkteurInnen – hauptsächlich aber der liberalen Intellektuellen und AkademikerInnen – bei der Suche nach Lösungsmodellen für das, was sie als die Krise der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse, als Krise der türkischen Modernisierung betrachten.

All diese diskursiven und intellektuellen Praktiken können nur im Rahmen des Versuchs einer Herstellung einer neuen, post-kemalistischen Hegemonie in der Periode nach 1980 – angesichts der Krise der kemalistischen Ideologie als Herrschaftsideologie und angesichts der Krise der republikanischen Institutionen – adäquat verstanden und interpretiert werden. Auf diese These werde ich im Schlusskapitel detaillierter eingehen; sie ist der Grund, warum ich zusammenfassend von post-kemalistischen Ansätzen und post-kemalistischen liberalen Intellektuellen spreche.

V Frauenbewegung und Zivilgesellschaft in der Türkei

Die zweite Welle[1] der feministischen Frauenbewegung in der Türkei (und in anderen Gesellschaften des Mittleren Ostens) hat gegenüber dem westlichen Feminismus eine charakteristische politische Dimension: Ihre Dynamik kann nur in ihren historischen, gesellschaftlich bedingten Kontexten der jeweiligen Gesellschaften verstanden und analysiert werden. Im konkreten Fall bedeutet dies, dass die Frauenbewegungen in den nahöstlichen Gesellschaften nur vor dem Hintergrund der jeweils spezifischen Charakteristik von Modernisierung und der jeweiligen Prozesse der Nationalstaatsgründung verstanden werden können.

V.1 Die Entstehung der neuen Frauenbewegung im Zeitraum nach 1980

Die Frage, warum der Feminismus gerade in den Jahren nach dem Militärputsch von 1980 auf der Agenda erschien, ist trotz ihrer Bedeutung bislang kaum bearbeitet: Welche spezifischen Dynamiken und Formen weist die türkische Frauenbewegung auf? Welche Bedeutung kommt ihrer spezifischen Ideologie zu?

Yeşim Arats Studie über die Entwicklung der Frauenstudien in der Geschichte der türkischen Republik macht uns darauf aufmerksam, dass das Aufkommen des Feminismus ein Prozess ist und dass es vorbereitende und unterstützende Faktoren für diesen Prozess gab (s. Arat 1993). In ihrem Beitrag gibt uns die Autorin einen Überblick über die unterschiedlichen Phasen und Paradigmenwechsel in der Frauenforschung. Sie verweist auch auf Nermin Abadan Unats 1977 erschienene Studie über *Die Frau in der türkischen Gesellschaft*,[2] die einen Wen-

1 Zu dieser Einteilung von *erster* und *zweiter* Welle siehe Kapitel V.4.
2 Abadan- Unat, Nermin: Türk toplumunda Kadın. 1977, Leiden-Brill, 1981.

depunkt in der Frauenforschung markiert und später auch für die Entwicklung des Feminismus – zumindest für den akademischen Feminismus[3] – einen Meilenstein darstellt (s. Arat 1993: 125).[4]

Eine der Vorreiterinnen der feministischen Bewegung, Şirin Tekeli, stellt fest, dass die zweite feministische Welle – im Vergleich zu den westlichen Gesellschaften – in der Türkei erst relativ spät begann. Sie fragt nach den begünstigenden Bedingungen als Grundlage feministischer Ideologie.[5] Dabei nutzt sie vor allem zwei Kategorien – die der strukturellen und politisch-ideologischen Hindernisse – und konzentriert sich auf den gesamten, mit der Tanzimat-Periode einsetzenden Modernisierungsprozess, um das späte Aufkommen der feministischen Ideologie erklären zu können. Mein Anliegen unterscheidet sich von dem Tekelis: Ich frage nicht nach den Gründen für das späte Aufkommen des Feminismus, sondern vielmehr nach dem spezifischen Zeitpunkt: Warum gerade nach dem Militärputsch von 1980? Welche Faktoren haben in dieser politischen Konstellation das Aufkommen des Feminismus begünstigt, welche haben ihn behindert?

Folgende Faktoren spielen meines Erachtens bei der Entstehung des Feminismus als Ideologie und als Bewegung in der Türkei nach 1980 eine wichtige Rolle: *Klassenstrukturen, Konjunktur, gesellschaftlicher Wandel* sowie *ideologische* und *kulturelle* Faktoren. Diese Faktoren müssen aber im Spannungsfeld der Auseinandersetzung betrachtet werden, die Frauen mit den Bildern und Rollen, die ihnen seitens des modernisierenden Staates, seitens der Männer und seitens der Familien zugeschrieben wurden, zu führen hatten.

Tekeli verweist auf das paradoxe Moment, dass ausgerechnet jener Zeitraum nach dem Militärputsch bis 1983, als alle existierenden politischen Parteien und jede Art politischer Aktivität verboten waren, einen Nährboden für das Aufkommen der feministischen Ideologie bereitstellte (s. Tekeli 1986: 195). In der Literatur wird ebenso weitgehend betont, dass in Phasen der beschränkten formellen politischen Partizipationsmöglichkeiten, Frauen und feministische Politiken mehr Chancen haben, in der Öffentlichkeit zu agieren und auf staatliche Politiken Einfluss zu nehmen. Einige Autorinnen machen auf diesen Zusammen-

3 Der Feminismus in der Türkei ist weitgehend ein Elitenphänomen. Auch wenn sich diese Situation gegen Ende der 1990er-Jahre geändert hat, so hat der akademische Feminismus einen weitreichenden Einfluss. Daher werde ich an dieser Stelle keinen Unterschied zwischen akademischem Feminismus und Feminismus oder zwischen feministischer Theorie und feministischer Bewegung machen.

4 Im Verlauf der vorliegenden Arbeit werden die Thesen von Arat noch detaillierter aufgenommen.

5 Im Rahmen dieser Arbeit wird keine detaillierte Zusammenfassung von Tekelis Thesen wiedergegeben, sondern es werden die für diese Arbeit zentralen Aspekte herausgearbeitet.

hang zwischen dem Aufblühen der Frauenbewegung und der Stagnation der konventionellen Politik aufmerksam:

„[...] women's activism tends to be at its height in those periods when traditional actors (such as political parties or unions) are either in crisis or banned altogether, allowing women to formulate gender – based demands without having to subordinate them to class, ethnic or liberation struggles." (Okeke-Ihejirika & Franceschet 2002: 442)

Umgekehrt hieße das aber auch: In Phasen religiöser, ethnischer und ideologischer Spannungen und Konflikte haben Feministinnen weniger Chancen, ihren Forderungen Gehör zu verschaffen. Die Politikwissenschaftlerin Ayşe Kadıoğlu verweist auf solch eine Entwicklung: Als sich der Kampf zwischen laizistischem Kemalismus und politischem Islam Mitte der 1990er-Jahre zuspitzte, wurden gemeinsame Probleme der Frauen mehr unter die großen gesellschaftlichen Projekte subsumiert (s. Kadıoğlu 1998: 100).

Ein anderer konjunktureller Faktor sind die Änderungen in der *Staatsideologie* und der *Staatlichkeit* sowie der damit zusammenhängende Versuch des Aufbaus einer neuen *Hegemonie*,[6] die auf dem Zusammenwürfeln neu entstehender Gruppen und Kräfteverhältnisse basiert.[7] Dies hatte direkte Konsequenzen für den Status und die Stellung der Frau in der Türkei. Kandiyoti macht uns auf die enge Beziehung zwischen Staatsbildungsprozess, der Transformation des Staates und dem Status der Frau aufmerksam[8]:

„The ways in which women are represented in political discourse, the degree of formal emancipation they are able to achieve, the modalities of their participation in economic life and the nature of social movements through which they are able articulate their gender

---

6 In meinem Aufsatz für die Zeitschrift *Femina Politica* zeige ich, dass ein feministischer Ansatz, der sich nur auf die (De-)Konstruktion der Frauenbilder und Frauenidentitäten durch die diskursiv-nationalistischen Strategien der kemalistischen Modernisierung beschränkt, defizitär bleibt. Stattdessen schlage ich vor, dass ein solcher Ansatz die Transformation hegemonialer Verhältnisse und staatlicher Hegemoniausübung bei der Analyse der Geschlechterordnung mitberücksichtigen möge. In dieser Hinsicht mache ich auf die Rolle der miteinander konkurrierenden staatlichen Projekte und Rationalitäten (neo-liberal, säkular-modernistisch, islamisch-konservativ) bei der Regierung der Geschlechterverhältnisse aufmerksam (s. Al-Rebholz 2010).

7 Der Aufbau einer neuen kulturellen, ökonomischen und politischen Hegemonie seitens des türkischen Staates wird im Schlusskapitel detailliert dargestellt.

8 Es ist unter Berücksichtigung dieses Sachverhalts nicht verwunderlich, dass eine der dringlichsten Aufgaben des Militärregimes darin bestand, so früh wie möglich, d.h. im Jahre 1983, ein Abtreibungsgesetz zu verabschieden. Die Feministinnen beklagten, dass das Gesetz ohne jegliche öffentliche Debatte und Teilnahme von Feministinnen erlassen wurde (s. Tekeli 1986: 193).

interests are intimately linked to the state building processes and are responsive to their transformations." (Kandiyoti 1991: 3)

In der Literatur wird oft auf den elitären Charakter der feministischen Bewegung der 1980er-Jahre verwiesen, der sich sowohl in der Herkunft als auch im gesellschaftlichen Status der Frauen widerspiegelte. Tekeli gibt ein Profil von jenen Feministinnen, die zu Beginn die Bewegung getragen hatten:

„This new issue[9] aroused interest mainly among the very well educated, middle- class urban women, all with professions, mostly married and approaching middle age. Another distinguishing characteristic of these groups of women was a high propensity to divorce, compared with society on the whole. They defined themselves primarily not with reference to the family. But like men, with reference to work, social problems, politics and so on, […]." (Tekeli 1986: 196)

Als Frau einen privilegierten Status in der Gesellschaft innezuhaben, führt jedoch nicht selbstverständlich zu frauenpolitischem Engagement oder zur Befürwortung einer geschlechtersensiblen Politik, sondern kann ebenso sehr hemmend auf die Entwicklung eines kritischen Bewusstseins über patriarchale Gesellschaftsverhältnisse wirken. Der hohe Anteil von Professorinnen an den türkischen Hochschulen löst immer wieder Erstaunen bei den westlichen Akademikerinnen aus.[10] Auf Diskurs- und Praxisebene kann die privilegierte Position der Frauen zu Deutungsmustern führen, welche die Unterdrückung der Frauen ignoriert oder sogar ablehnt. Nach Tekeli hat gerade die privilegierte Position manch türkische Akademikerin davon abgehalten, ein feministisches Bewusstsein zu entwickeln:

„When asked by newspapers to make an evaluation of the situation of women in Turkey, most of these professional women would said: ‚in our society women are in a better position, more respected and get more equal treatment than women in Western societies.' A large number of ‚elite' Turkish women, therefore, regard feminism as an ‚unnecessary' ideology for their country." (Tekeli 1986: 192)

Eine weiterer Faktor, der beim Aufkommen der feministische Bewegung in der türkischen politischen Öffentlichkeit mitgewirkt hat, ist – einhergehend mit der

9 Tekeli meint mit *issue* die feministische Denkweise.

10 Dieser Sachverhalt ist wiederum eng verbunden mit dem kemalistischen Modernisierungsprojekt und der zugeschriebenen gesellschaftlichen Rolle der Frauen als Modernisierungsagentinnen.

sich ausbreitenden Urbanisierung – die Zunahme von Frauen mit eigenem Einkommen und Beruf, so dass Frauen gegen die patriarchale Kultur und deren wichtigste Institution, die Familie, auf Distanz gehen konnten. In den größeren Städten waren immer häufiger allein lebende Frauen, Studentinnen in Wohngemeinschaften sowie Kreise mit lesbischer Kultur und Lebenspraxis anzutreffen. Dennoch offenbart der Blick auf die sehr niedrigen Scheidungsraten und der nach wie vor hohen gesellschaftlichen Bedeutung und Funktion der Familie (Sicherheit, Reproduktion und Liebe repräsentierend), dass die Ehe immer noch grundlegend für die gesellschaftliche Position der Frauen ist.

Schon vor dem Wendepunkt 1980 lässt sich konstatieren, dass die Frauen längst in der türkischen Gesellschaft politisiert waren, am politischen Leben teilgenommen haben und in den Parteien und in eigenen Vereinen organisiert waren. Der größte Verein, der *Fortschrittliche Frauenverein (İlerici Kadınlar Derneği [İKD])*,[11] hat später sicherlich zumindest zum Aufkommen des sozialistischen Feminismus beigetragen.[12] Der Verein, der in der Türkei 33 Niederlassungen unterhielt und in 35 Repräsentative organisiert war, hatte es geschafft, nicht weniger als 20.000 Frauen zu rekrutieren. Im Jahr 1976 wurde auf Initiative des Vereins zum ersten Mal in der Türkei der 8. März als Welt-Arbeiterinnen-Tag gefeiert (s. Çaha 1996: 131f.). Mit dem Slogan *Gleichheit, Fortschritt* und *Frieden* forderte der Verein in den vergangenen 20 Jahren von der Regierung, von lokalen Regierungsträgern und von den ArbeitgeberInnen zum Beispiel die Verlängerung des Schwangerschaftsurlaubs, Milch für Kleinkinder, Infrastrukturmaßnahmen (wie Wasserversorgung, Straßenbau, Telefone) und höhere Renten für Frauen (s. Kılıç 1998: 353).[13]

An dieser Stelle soll betont werden, dass der Verein den politisch aktiven Frauen einen politischen und sozialen Rahmen schaffte, der es ihnen ermöglichte, unabhängig von den männlichen Aktivisten sehr facettenreich soziale, kulturelle und politische Erfahrungen zu sammeln sowie ihre Ideen in die Praxis umzusetzen. Facettenreich deshalb, weil sie mit anderen Frauen (vor allem aus den

11 Die Übersetzung ist von Şirin Tekeli übernommen (s. Tekeli 1997: 77).

12 In den 1990er-Jahren wurde darüber diskutiert, ob der Verein überhaupt zur Frauenbewegung gerechnet werden sollte, da er im feministischen Sinne nicht autonom, sondern durch Initiative der linken und verbotenen kommunistischen Türkischen Arbeiter Partei (*Türkiye İşçi Partisi [TKP]*) gegründet wurde und die Mehrheit des Vorstands Mitglieder der Partei waren (s. Kılıç 1998: 352). Auf den feministischen Diskurs zur Autonomie wird später in dieser Arbeit rekurriert.

13 Diese Forderungen wurden von den Männern der Partei als *nicht ausreichend revolutionär* betrachtet und der Frauenverein wurde, so vermerkt Kılıç, als ‚Rathaus-Kommunismus' abqualifiziert (s. Kılıç 1998).

Gecekondu-Vierteln)[14] zusammentreffen konnten, um deren Probleme zu diskutieren sowie sie für die Vertretung ihrer eigenen Rechte politisch zu organisieren. Vielleicht ist es noch bedeutsamer – obwohl sie sich selbst als Sozialistinnen beschrieben und eine gewisse Distanz gegenüber dem Feminismus einnahmen[15] – dass sie bestimmte Erfahrungen mit Männern aus dem sozialistischen Milieu und ihrer Art des Politik-Machens erlebten: Beschränkungen, Abgrenzungen, Konflikte und Konfrontationen waren an der Tagesordung; diese wurden meistens durch die Tatsache ausgelöst, dass sie Frauen waren.[16]

Eine dritte Dimension von Erfahrungen konnten die Frauen im Umfeld verschiedener politischer und sozialer Aktivitäten des Vereins machen: etwa bei der Herausgabe von Zeitschriften (*Die Stimme der Frau; Kadınların Sesi*), bei der Organisation von Kampagnen und Solidaritätstreffen und durch das Durchführen von Seminaren und Weiterbildungen. Dadurch konnten viele Frauen ein neues Selbstbewusstsein entwickeln, das sie in ihrem weiteren beruflichen Leben prägte und mit Blick auf soziales Engagement und Arbeitsleben sehr wichtig war (s. Kılıç 1998: 354). Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen ist die Diskussion, ob der İKD eine feministische Gruppe war oder nicht, weder sinnvoll noch von Bedeutung. Viel wichtiger scheint hier die Tatsache, dass linksintellektuelle Aktivistinnen auf die hier gesammelten Erfahrungen in späteren Jahren aufbauen konnten.[17]

Der İKD ist die erste, nicht aber die einzige linke Frauengruppe, die in den 1970er-Jahren gegründet wurde: Es folgten der Demokratische Frauenbund, der Arbeiterinnenbund und weitere, revolutionäre Frauenvereine (s. Kılıç 1998:

14 Spezielle, ungeplante und spontane Form der Siedlungsbildung, benannt nach einem alten Recht, die in den Peripheriebereichen der großen Städte durch Stadtmigration entsteht.

15 Zülal Kılıç, die selbst in diesem Verein aktiv war und unter dem Druck von Partei und Männern stand, verweist darauf, dass der Verein wiederholt aufgefordert wurde, sich vom Feminismus, der hier als bourgeoise Ideologie betrachtet wurde, zu distanzieren. Der Verein musste sich als Verein von Arbeiterinnen verstehen (s. Kılıç 1998: 353).

16 Dies alles blieb nicht ohne Konsequenzen für die Vereinspolitik und die Entscheidungen, die getroffen werden sollten. Kılıç schreibt, dass sich die Frauen als unabhängige Organisation ständig vor den Männern rechtfertigen mussten und zwar mit der Argumentation, dass es sehr wichtig sei, dass sich die Frauen politisch organisierten – nicht gegen die Unterdrückung durch die Männer, sondern weil sie als Frauen zum Klassenkampf beitragen sollten. Deshalb sind auch Themen wie z.B. das Abtreibungsrecht und der Status der Frauen im Familienleben, obwohl sie ursprünglich die Tagesordnung des Vereins bestimmten, nie aktiv verfolgt worden. Kılıç stellt ironisch fest: „[…] solche Probleme konnten warten und eine fortgeschrittene Demokratie und die Revolution hatten die Priorität. Die Frauen müssten Opfer bringen und auf die Verfolgung dieser Ziele verzichten“ (Kılıç 1998: 353).

17 Çaha spricht von einem speziellen, historischen Geist, der im Hintergrund des Feminismus, der in den 1980er-Jahren entstand, wirkte (s. Çaha 1996: 132).

351). Außerdem entstanden verschiedene sogenannte Kemalistische Frauenvereine. 27 verschiedene Frauenvereine haben sich 1976 unter dem Namen *Förderation der Frauenvereine* zusammengeschlossen (s. Çaha 1996: 130).[18]

Zusammenfassend soll festgehalten werden, dass, obwohl die feministische Bewegung erst in der Periode nach dem *coup d'Etat* im Jahre 1980 in der türkischen Öffentlichkeit erscheint, die politischen Aktivistinnen und Sozialistinnen sowie die links-orientierten weiblichen Akademikerinnen der vorherigen Dekade den Weg zum Aufkommen des Feminismus nach 1980 erheblich geebnet haben. In dieser Hinsicht soll sowohl die Rolle der politischen Erfahrungen auf der Aktivismusebene als auch auf der akademischen Wissensproduktionsebene unterstrichen und die Kontinuitäten zwischen der oppositionellen politischen Kultur der vorherigen Dekade und der nach 1980 festgehalten werden. Im Folgenden werde ich deshalb kurz auf die Entwicklung der feministischen Wissenschaft im türkischen akademischen Umfeld eingehen, um diese im wissenspolitischen Kontext und im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Feminismus einbetten zu können.

V.2 DIE ENTWICKLUNG DER FEMINISTISCHEN WISSENSCHAFT IN DER TÜRKEI

Yeşim Arat markiert in der Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften in der Türkei drei Phasen in der Bertachtungsweise zum Thema *Frauen*: zwischen den 1940er- und 1960er-Jahren die Phase der *soziologischen Dorfmonographien*, zwischen den 1960er- und 1980er-Jahren jene Studien, welche die Frauen im Rahmen der *Modernisierungs- und Transformationsforschung* thematisierten und schließlich die Phase des *feministischen Einflusses* nach 1980. In dieser Phase wurden, neben dem Aufkommen einer aktiven feministischen Bewegung, auch viele Frauenforschungszentren an den türkischen Universitäten eröffnet. Diese Zentren, so Arat, sind gekennzeichnet durch den Einfluss sowohl der feministischen Bewegungen als auch des akademischen Feminismus. Sie verweist ebenso darauf, dass die der Frauenforschung verschriebenen Sozialwissenschaftlerinnen zumeist entweder mit der Abfassung ihrer Doktorarbeit in den westli-

18 Nach Çaha haben die kemalistischen und die marxistischen Frauenvereine, die in den 1970er-Jahren aktiv waren, nicht für die eigenen Interessen gearbeitet, sondern eher die beiden großen Ideologien (Kemalismus und Marxismus) sowie deren gesellschaftliche Projekte bedient. Çaha zählt sie deshalb auch nicht zum zivilgesellschaftlichen Bereich und versteht diese Vereine auch nicht als zivilgesellschaftliche Institutionen (vgl. Çaha 1996: 132). Diese komplexe Debatte ist auch für die hier vorliegende Arbeit sehr wichtig und wird in Kapitel V.3.1. weiter ausgeführt.

chen Staaten beschäftigt oder mit abgeschlossener Doktorarbeit zurückgekehrt waren, um an türkischen Universitäten zu lehren. Es waren eben diese Sozialwissenschaftlerinnen, welche die Debatten und Begriffe (wie Gender, Patriarchat u. Ä.) des westlichen Feminismus in ihren intellektuellen Koffern mitgebrachten (s. Arat 1993: 126).

In diesem Zusammenhang ist auch Deniz Kandiyotis Differenzierung zwischen drei Gruppen feministischer Wissenschaftlerinnen – im größeren Kontext der Gesellschaften des Mittleren Ostens – nützlich: Die erste Gruppe bilden westliche Wissenschaftlerinnen, die über das Frau- Sein in den Gesellschaften des Mittleren Ostens schreiben; zur zweiten Gruppe gehören einheimische Wissenschaftlerinnen, die an westlichen Akademien ihre Ausbildung absolvierten und die dritte Gruppe bilden die einheimischen feministischen Wissenschaftlerinnen ohne direkten Kontakt zur feministischen Wissensproduktion aus dem Westen, die ausschließlich in ihrer eigenen Sprache über lokale Themen schreiben (s. Kandiyoti 1996: 12). Sie stellt darüber hinaus vier verschiedene Entwicklungsphasen feministischer Wissensproduktion vor, wobei in jeder Phase der Einfluss unterschiedlicher Themen, geisteswissenschaftlicher Paradigmen, Paradigmenwechsel und Strömungen erkennbar ist:

In einer ersten Phase im 19. und frühen 20. Jahrhundert bildete nach Kandiyoti der Nationalismus den größeren Rahmen, in dem die feministischen Diskussionen eingebettet waren. In dieser Phase wurde die politische Atmosphäre durch die Spannungen zwischen zwei Strömungen geprägt: die modernistische Strömung im Nationalismus, die für die Erweiterung der Bürgerrechte auch für Frauen plädierte, und die antimodernistische Seite, welche sich für die Bewahrung der authentischen kulturellen Werte einsetzte. Kandiyoti geht davon aus, dass dieser Konflikt für den feministischen Diskurs sehr lange prägend wirkte:

> „In the Middle East the combination of predominantly Muslim societies' encounters with imperialistic West, the flawed nature of agendas for national development and the preoccupation with Islam as a marker of cultural identity, have constrained the discursive possibilities feminist scholarship and established styles of debate exhibiting remarkable resilience through time." (Kandiyoti 1996: 9)

In der zweiten Phase, der Phase des Aufstiegs geisteswissenschaftlicher Paradigmen (und des Developmentalismus) in den 1950er- und 1960er-Jahren, wurden Familie und die Rolle der Frauen im Rahmen der sozialen Transformation thematisiert; die beiden einflussreichsten Theorien waren die Modernisierungstheorie und der Marxismus. Kandiyoti sieht deren positiven Beitrag im Kontext der Frauenforschung darin, dass mit ihnen aus der Dominanz des orientalischen

Diskurses der Gesellschaften des Mittleren Ostens ausgebrochen wurde. In der dritten Phase des Dialogs innerhalb des Feminismus im Zeitraum nach den 1970er-Jahren stellt Kandiyoti fest, dass der westliche akademische Feminismus immer mehr den Bezugsrahmen für die Studien über den Mittleren Osten vorgab. Das ist auch die Phase, in der unterschiedliche Strömungen, wie z.B. der liberale, der sozialistische und der radikale Feminismus – mit graduellen Unterschieden – Resonanz finden. Kandiyoti macht nebenbei darauf aufmerksam, dass weder der radikale Feminismus noch psychoanalytische Ansätze Akzeptanz fanden. Die vierte Phase, beginnend mit dem Ende der 1980er-Jahre, ist die Phase der Diskurse über Multikulturalismus und Differenz, die in feministischen Arbeiten ihren Niederschlag finden. Durch den Fall der *Grand Narratives* werden die Methoden und Zugänge zunehmend diverser und pluraler: Sie reichen von der Textanalyse bis zur Kritik des Orientalismus, von der Foucaultschen Perspektive bis hin zu post-orientalistischen Ansätzen. Nach Kandiyoti überwiegen in dieser Phase kontext-orientierte Analysen auf der Mikroebene und es sei gegenwärtig zu früh, um Aussagen darüber zu treffen, wohin diese Entwicklungen einmal führten (s. Kandiyoti 1996).

In der Türkei ist, parallel zur Entstehung der feministischen Bewegung zu Anfang der 1980er-Jahre, auch eine deutliche Zunahme an Frauenforschung und feministischen Studien festzustellen. Es entstehen verschiedene Frauenforschungsprogramme an den Universitäten und nicht-akademische Einrichtungen und Institutionen, wie z.B. Frauenhäuser, Frauenbibliotheken, Fraueninformationszentren und Frauenmedien, oder etwa auch Zeitschriften und Verlage.

Ein wichtiger Beitrag der feministischen Wissenschaft besteht darin, dass nun die bereits mit der Tanzimat-Periode einsetzende Modernisierungsgeschichte der Türkei aus der kritischen Perspektive der Geschlechterverhältnisse neu analysiert wurde. So wurde zum Beispiel entdeckt, dass bereits in den letzten Jahren des Osmanischen Reichs eine sehr aktive, erste Welle der Frauenbewegung vorhanden war.[19] Ein *gesellschaftlicher Umbruch* bezüglich des Status der Frauen, wie ihn der kemalistische Diskurs suggerierte, wurde dadurch erheblich in Frage gestellt.[20] In anderen Studien wurde entgegen der offiziellen Ideologie

19 Siehe zum Beispiel Serpil Çakırs Recherche, die eine detaillierte Themen- und Inhaltsanalyse der zwischen 1913 und 1921 von osmanischen Feministinnen herausgegebenen Frauenzeitschrift *Welt der Frauen* (*Kadınlar Dünyası*) vorgelegt hat (s. Çakır, Osmanlı Kadın Hareketi, İstanbul 1994).

20 Viele Autorinnen zeigten auf, dass diese Gegenüberstellung von kemalistischer Republik und Osmanischem Reich – das eine System als das fortgeschrittene, frauenfreundliche, säkulare und emanzipatorische und das andere als das traditionelle, zurückgebliebene und frauenfeindliche System, einhergehend mit der islamischen Religion – als ein Teil jener neuen republikanischen diskursiven Strategie anzusehen ist, welche das republikanische Projekt – die Erschaffung einer neuen politischen Gesell-

aufgezeigt, dass Dankbarkeit und Pflichtgefühle der Frauen gegenüber der republikanischen Regierung als grundlos erschienen.

V.3 DIE AUSEINANDERSETZUNG DES FEMINISMUS MIT DEN VIER DOMINANTEN IDEOLOGIEN: KRITIK AN KEMALISTISCHEN, SOZIALISTISCHEN, ISLAMISCHEN UND PATRIARCHALEN FRAUENBILDERN

Die zweite Welle der Frauenbewegung gilt, wie auch die anderen systemkritischen Bewegungen – die kurdische, die islamische, die liberale und auch die linke – als gegenhegemoniale Bewegung, der ein Demokratiepotenzial zugeschrieben wird. Sie gilt auch als *transgressive* Bewegung, weil sie aus dem einheitlichen, homogenisierenden Identitätsmodell, das ihr von der offiziellen Ideologie zugeschrieben wird, ausbricht und als *subversive* Bewegung die Legitimität der offiziellen Ideologie in Frage stellt und die Grenzen des öffentlichen Diskurses erweitert. Kurz gesagt: In einem Staat-vs.-Zivilgesellschaft-Modell gehört sie – wie auch die oben genannten systemkritischen Bewegungen – zum autonomen zivilgesellschaftlichen Bereich.

Auf Distanz gehen und sich kritisch gegenüber dem existierenden System verorten, ein Abrechnen mit dem *kemalistischen Gesellschaftsprojekt* und dem *Türkischen Nationalismus*, bilden eine gemeinsame Basis dieser Bewegungen; aber alle diese systemkritischen Zugänge in einen Topf zu werfen, wäre zu undifferenziert. Im Folgenden werde ich deshalb der Frage nachgehen, worin die Kritik des Feminismus besteht und wie sich die feministische Ideologie durch die Auseinandersetzungen mit den vier dominanten Ideologien und deren Frauenbildern, sich in der türkischen politischen Öffentlichkeit positioniert und einen Raum erkämpft.

V.3.1 Die Auseinandersetzung mit dem kemalistischen Projekt und dem türkischen Nationalismus

Eines der zentralen Themen der feministischen Arbeiten ist die (De-)Konstruktion der kemalistischen Frauenidentität, der modernen türkischen Frau. In seiner Arbeit über die türkische Zivilgesellschaft und die Frauen bricht Ömer Çaha aus dem offiziellen Diskurs über Frauenpolitik aus und belegt mit historischen Fakten, dass – im Gegensatz zur weit verbreiteten Auffassung, die Republik habe im

schaft mit neuen Männlichkeits- und Weiblichkeitsvorstellungen – diskursiv befördern sollte.

Vergleich zum Osmanischen Reich den Status der Frauen wesentlich verbessert – die kemalistische Republik keine unabhängige Frauenorganisation mit feministischem Programm duldete. Er kritisiert, dass die Frauen im Zeitraum von 1935-1980 dazu aufgefordert waren, Gefühle der Dankbarkeit, Schuld und Pflicht gegenüber der Republik zu zeigen. Nach Çaha waren die Frauen bis zum Aufkommen des Feminismus im Jahr 1980 ihrer eigenen Frauenidentität entfremdet und bedienten entweder die Ideologie des Kemalismus oder des Sozialismus. Er zeigt auf, dass die Frauen, die zur Bildung einer kollektiven Identität beigetragen hatten, ihre eigene Identität in einer nationalen Identität aufgehen ließen – sie dafür opferten, gar verloren (s. Çaha 1996: 121). Aus diesem Grund zählt er die Frauenbewegung zwischen 1935 und 1980 nicht zum zivilgesellschaftlichen Bereich. Die feministische Bewegung nach 1980 hingegen feiert Çaha als gesellschaftliche Kraft, da sie, durch das Infragestellen des homogenen und vereinheitlichenden Modells von öffentlicher Sphäre, Vielstimmigkeit und Heterogenität befördert habe.

Eine weitere Dekonstruktion des kemalistischen Frauenbilds leistet die Politikwissenschaftlerin Ayşe Kadıoğlu. Sie entlarvt das Idealbild der republikanischen Frau als *modern, aber bescheiden*, als *patriotische Bürgerin*, als *Ausbilderin des Volkes* und als *asexuelles Wesen*. Eine der wichtigsten Einsichten von ihr ist, dass die Frauen, zwischen Tradition und Moderne stehend, bei der Aufgabe der Modernisierung des Landes eine schwierige Rollenbalance zwischen traditionell türkisch (Alaturkalılık) und modern ehrlos (İffetsizlik) aushalten mussten, deren Spannung für sie immer präsent war. Nach Kadıoğlu hat die Republik den untergeordneten Status der Frauen und insbesondere die traditionelle Geschlechterrollenverteilung innerhalb der Familie unverändert gelassen. Die Frauen wurden vor allem zu Objekten der großen gesellschaftlichen Projekte des Kemalismus, des Islams oder des Sozialismus. Anlehnend an Kandiyotis These pointiert sie: Türkische Frauen sind *emancipated but unliberated* (s. Kadıoğlu 1998; übernommen von Kandiyoti).

Die Gemeinsamkeit von Çahas und Kadıoğlus Ansätzen bestehen darin, dass beide jenen Frauenbildern, die seitens der kemalistischen oder sozialistischen Projekte konstruiert wurden, Subjektivität und Identität absprechen. In dieser Hinsicht unterscheidet sich der Zugang der Soziologin Ayşe Durakbaşa. Sie gesteht zwar zu, dass die Frauen als *Trägerinnen und Symbol* der großen gesellschaftlichen Projekte funktionierten und dies ihre individuellen Optionen und Chancen beschränkte; sie sieht hier allerdings auch eine Chance für die Erweiterung der weiblichen Identitätsbildungsmöglichkeiten (s. Durakbaşa 1998: 31). Durakbaşa, die mit der ersten Generation elitärer Frauen der Republik narrative Interviews durchführte, untersucht die kemalistische Modernisierung als Prozess

der Konstruktionen einer nationalen Identität, indem sie sich auf die Mikroebene der Bildung des *Männlichen und Weiblichen* fokussiert. Nach Durakbaşa wurde die türkische Modernisierung im Hinblick auf Identitätsbildung, Alltagspraxen und Subjektivitätsformen bei den verschiedenen ethnischen und religiösen Geschlechtergruppen und bei den einzelnen sozialen Klassen wenig untersucht (s. ebd.: 29).

Die Autorin, die sich auf die frühen Jahre der Republik, die privilegierten Frauen sowie deren Teilnahme am kemalistischen Projekt konzentriert, dekonstruiert die *kemalistische Frauenidentität* als eine kulturelle Lösung für die Bildung harmonischer Beziehungen zwischen Frauen und Männern im Prozess der Sozialisation des neuen Bürgers im Prozess der nationalen Staatsbildung (s. ebd.: 46). Die Säulen dieser Identität kommen nach ihr, in einem *neuen Moralverständnis*, einer *beruflichen Identität* als einer der wichtigsten Selbstverwirklichungsbereiche, einer *innigen Vater-Tochter-Beziehung*, einem warmherzigen *Pflichtgefühl gegenüber Vaterland und Nation* und einem tiefgreifenden *Dankbarkeitsgefühl gegenüber den Reformen der Republik* zum Ausdruck (s. ebd.).

Im Gegensatz zu den o. g. AutorInnen hat für Durakbaşa diese kemalistische Sozialisation den ersten Samen der *Individualisierung* gelegt, indem die Frauen eine neue individuelle Moral entwickelten, als sie gegenüber ihrer traditionellen Geschlechterpositionierung eine kritische Distanz einnehmen sollten. Durakbaşa entwickelt hier eine differenzierte Betrachtungsweise der kemalistischen Sozialisation und des Nationenbildungsprozesses, indem sie die widersprüchlichen Konsequenzen dieses Projekts für die Frauen aufzeigt. Sie verweist darauf, dass das kemalistische Projekt besonders für die privilegierten berufstätigen Frauen Chancen bereithielt. Sie kommt aber zu der Schlussfolgerung, dass eine berufliche Identität nicht ausreichte, um aus der traditionellen Geschlechterrolle und aus den in der türkischen Gesellschaft dominierenden sexistischen Moralcodes auszubrechen. Wie Feministinnen betonen, so schreibt sie, muss der *Mythos der Gleichberechtigung der Geschlechter* im kemalistischen Diskurs in Frage gestellt werden und die feministischen Forderungen, die in Richtung eines wirklich gleichberechtigten Nutzens der Bürgerrechte für die Frauen gehen, müssen als Politiken formuliert werden (s. Durakbaşa 1998: 50).

Bei Çaha und Kadıoğlu finden wir dagegen eine Abrechnung mit dem kemalistischen Modernisierungsprojekt und dem türkischen Nationalismus und sie beschränken sich – abgesehen von den Dekonstruktionen des Frauenbilds beider Projekte – auf eine bloße Negierung der republikanischen Ideologie: Das republikanische Modernisierungsprojekt und dessen Nationalismus werden über verschiedene Zeiträume und an verschiedenen Orten völlig undifferenziert als ho-

mogene und monolithische Projekte betrachtet, so wird kein analytisches Werkzeug angeboten, das eine differenzierte Betrachtungsweise ermöglichen könnte.

Wichtige Fragen bleiben hiermit offen: Welche Frauengruppen (je nach Klasse, Alter, ethnischer, geographischer und religiöser Zugehörigkeiten) kommen wie mit dem kemalistischen Projekt in Berührung? Welche Interaktionsformen entstehen? Wie werden diese Begegnungen zu verschiedenen Subjektivitätsformen verarbeitet?

Hingegen liefern Durakbaşas und Kandiyotis Ansätze, die es uns ermöglichen, den Status der Frauen und der Frauenpolitiken in der Türkei in einem größeren Kontext zu betrachten. Sie ermöglichen es, die türkische Situation mit der in anderen Ländern zu vergleichen. Kandiyoti befasst sich mit den Gesellschaften des Mittleren Ostens und Südasiens und mit den Nationenbildungs- und Säkularisierungsprozessen in diesen Gesellschaften. Dabei betrachtet sie die Auswirkungen des Aufeinandertreffens dieser Gesellschaften mit den kolonialen Kräften des Westens. Sie analysiert insbesondere die Konstruktion des Weiblichen und des Männlichen als komplexen Prozess, in dem innere Spannungen, Widersprüche und prekäre Konstellationen der Machtverhältnisse eine bestimmende Rolle spielen. Eine der wichtigsten Einsichten ihrer Studie ist, dass die weibliche Identität, die sich als *Repräsentativ der Gruppenidentität* und als *Symbol der kulturellen Authentizität und Reinheit* einer bestimmten Gesellschaft und Zivilisation erweist, nicht mehr als ein *diskursives Fixierungsmoment* (*diskursiver Knotenpunkt*) in einem bestimmten historischen Zeitraum abgibt.

Wie oben gezeigt, kritisieren Çaha und Kadıoğlu das kemalistische Projekt der Nationalstaatsbildung dafür, dass die Frauen zu Objekten dieses Projekts gemacht worden sind. Solch ein Ansatz lässt aber die Identifikations- und Subjektbildungsmöglichkeiten, die nationalistische Projekte für die Frauen anzubieten vermögen, ausser Acht. Kandiyoti erkennt in der Literatur über nationalistische Projekte in post-kolonialen Gesellschaften zwei sich widersprechende Sichtweisen: Die eine sieht den Staat, der als homogenisierender Akteur die traditionelle Autorität der ethnischen und religiösen Gemeinschaften zerstört und die Bürgerschaftsrechte erweitert, als potenzielle Quelle für eine *progressive Geschlechterpolitik.* Die andere Sichtweise betrachtet Staatsinterventionen als Teil einer *puren instrumentalistischen Agenda*, welche die Frauen als Arbeitskraft für innere Märkte zu mobilisieren versucht (s. Kandiyoti 1993: 376). Für Kandiyoti ist der Widerspruch zwischen diesen beiden Sichtweisen völlig oberflächlich, da beide akzeptieren, dass die Integration der Frauen in nationale Projekte ganz anders erfolgt als bei Männern (s. ebd.: 377). Nationalismus und der nationalistische Diskurs werden von Kandiyoti als höchst ambivalent betrachtet, weil sie ein

Feld von Bedeutungen eröffnen, um das ein Wettstreit verschiedener Interpretationen stattfindet:

„It presents itself both as modern project that melts and transforms traditional attachment in favour of new identities and as a reaffirmation of authentic cultural values culled from the depths of presumed communal past. It therefore opens up a highly fluid and ambivalent filed of meanings which can be reactivated, reinterpreted and often reinvented at critical junctures of the histories of nation-states. These meanings are not given, but fought over and contested by political actors whose definitions of who and what constitutes the nation have a crucial bearing on notions of national unity and alternative claims to sovereignty as well as on the sort of gender relations that should inform the nationalist project.“ (Ebd.: 378)

Kandiyoti ist nicht etwa einer wenig überzeugenden Dichotomie verhaftet, nach der die Frauen entweder eine eigene Identität haben oder völlig von nationalistischen Projekten instrumentalisiert wurden. Sie geht vielmehr davon aus, dass diese Prozesse komplexer sind und untersucht genau, „[...] how women can, at the same time participate actively in, and become hostage to, such projects“ (ebd.). Auf der einen Seite lade der Nationalismus die Frauen zu einer aktiven Rolle ein, auf der anderen Seite würden die Grenzen dieser Rolle und der Rahmen vom Projekt genau abgesteckt:

„On the one hand, nationalist movements invite women to participate more fully in collective life by interpellating them as national actors: *mothers, educators, workers* and even *fighters*. On the other hand, they reaffirm the boundaries of culturally acceptable feminine conduct and exert pressure on women to articulate their gender interests within the terms of reference set by nationalist discourse.“ (Kandiyoti 1993: 380; Hervorh. i. O.)

Eine Untersuchung der Rollenbilder von Frauen im Prozess der Nationenbildung ermöglicht wertvolle Einsichten – auch über die kulturellen Codes und Spezifika in den jeweiligen Gesellschaften des Mittleren Osten. Dabei bilden jene Ansätze, welche die Dynamiken der nationalistischen Projekte oder Nationalstaatsbildung und Modernisierungsprozesse zum Ausgangspunkt ihrer Analyse post-kolonialer Gesellschaften machen, nicht die einzigen geeigneten theoretischen Paradigmen.

Die spezifisch kulturellen Erscheinungsformen der geschlechterspezifischen Rollenverteilung, die in diesen Ländern anzutreffen sind, beleuchten bei der Untersuchung des Status der Frau nur einen Teil des Gesamtbildes. Die Frage der geschlechtspezifischen Rollenverteilung und die diskursiven kulturellen Strategien der Nationenbildung und des Nationalismus müssen meines Erachtens im

größeren Rahmen der Staatsbildung betrachtet werden. Konkurrenz, Spannungen und Machtasymmetrien zwischen den sozialen Gruppen mit ihren unterschiedlichen ideologischen Richtungen (z.B. modernisierende Elite vs. Traditionalisten) beeinflussen unmittelbar Form und Struktur des Staates und bestimmen den Bereich der staatlichen Interessen. Das wiederum wird das Verhältnis des Staates zu den Geschlechtern und den Geschlechtspraxen direkt konstruieren.[21] Wie Kandiyoti, macht auch Shirin Rai auf das enge Verhältnis zwischen Staatlichkeit und verschiedenen Artikulationsformen des Geschlechterinteresses (*Gender Interests*) und der Positionierung der Frauen gegenüber dem Staat aufmerksam. Sie verweist beispielsweise darauf, dass in England – wo Politik auf Klassenkampf und -zugehörigkeit basiert – die Rolle des Staates als Vermittler zwischen Kapitalismus und Patriarchat von den Feministinnen negativ bewertet wird, während die Feministinnen in skandinavischen Ländern – wo ein starker Wohlfahrtsstaats Tradition hat – Staatsinterventionen in Bezug auf Geschlechtergerechtigkeit positiv bewerten. Demgegenüber würde eine post-strukturalistische, feministische Staatsauffassung jegliche Zusammenarbeit mit dem Staat eher ablehnen, weil sie zur Produktion des disziplinierten, unterwürfigen Staatssubjekts führe (s. Rai 1996: 6f.).

Die vorliegende Arbeit basiert auf einem Ansatz, der von einem Hegemonie-Begriff nach Gramsci ausgeht. Hegemonie wird vor allem verstanden als kultureller und politischer Kampf um die Macht und Herrschaft zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Kräften. Davon ausgehend kann auch die Perspektive subalterner Klassen bzw. unterdrückter sozialer Gruppen in die Analyse mit einbezogen werden. In diesem Sinne werden Modernisierungsprozess und Nationalstaatsbildungsprozess im Rahmen eines Kampfes um Hegemonie verstanden. Manche Gruppen werden seitens des Staates wirtschaftlich favorisiert, andere werden aufgrund ihrer *Distanz* zu den Herrschaftszentren in diesen Prozessen politisch, kulturell und wirtschaftlich unterdrückt, sie werden blockiert und behindert: Im kulturellen Sinne werden Weltanschauung, Traditionen und kulturelle Codes von der dominanten Kultur, der dominierenden Weltanschauung negiert bzw. herabgesetzt. Wie Kandiyoti treffend formuliert, werden so manche soziale und kulturelle Identitäten unterdrückt und manche auch hervorgebracht:

„[...] definitions of the modern take place in a political field where certain identities are priviliged and become dominant, while other are submerged or subordinated. In this process, certain ethnic, religious, linguitic or even spatial (urban versus rural or tribal) categories may be devalued or marginalised. Likewise, secular notions modern nationhood sub-

21 Zur ausführlicheren Behandlung dieser These siehe Al-Rebholz (2010).

ordinate and sometimes seek to destroy alternative bases for solidarity and identity.“ (Kandiyoti 1993: 380)

Von daher finde ich es wichtig, den Status der Frauen nicht nur im Rahmen der ihnen durch die nationalistischen Projekte zugeschriebenen Rollen zu untersuchen. Vielmehr müssen sie auch in Bezug auf die Distanz,[22] die sie als soziale Gruppe gegenüber den Herrschaftszentren einnehmen, untersucht werden.

Am Beispiel der kurdischen Frauen – im Gegensatz zu den türkischen Frauen – tritt diese Distanz zur Herrschaftsideologie und zum herrschenden gesellschaftlichen Projekt hervor: Kurdische Frauen sind nicht nur durch Klassenzugehörigkeit, Ausbildung und ihr kulturelles Umfeld benachteiligt, sondern auch durch die Verschränkung anderer Differenz- und Ungleichheitsachsen – wie etwa Alevitin zu sein, die kurdische Sprache zu sprechen, in patriarchalen Strukturen zu leben sowie Angehörige einer unterdrückten Nation zu sein.[23]

Neben Çahas und Kadıoğlus ahistorischen Analysen des kemalistischen Frauenbilds sind auch Zugänge, die das Verhältnis von Frauen und Kemalismus in einem historischen Rahmen betrachten, zu nennen. Die feministische Politologin Şirin Tekeli betrachtet zwar den Kemalismus respektive den kemalistischen Staat auch als hemmenden Faktor für das Aufkommen des Feminismus, doch das Verhältnis zwischen Staat und Frauen analysiert sie im historischen Kontext. Nach diesem Ansatz sind der kemalistische Staat und die Elite verantwortlich dafür, dass die erste Welle der Osmanischen Frauenbewegung aus der Öffentlichkeit verschwand, nachdem ihr bis zu den republikanischen Reformen eine aktive Rolle zukam, auch den Status der Frauen betreffend. Nach Tekeli können diese ersten fünfzehn Jahre des kemalistischen Regimes (zwischen 1920 und 1935) als *Staatsfeminismus* bezeichnet werden, für den sich auch andere Beispiele in der Welt anführen lassen (s. Tekeli 1986: 193). Aufgrund der Unterdrückung und des Nicht-Duldens durch die kemalistische Regierung mussten die Feministinnen – in Tekelis Worten – zu Kemalistinnen werden: „Under these circumstances, most of the ‚feminists‘ of the previous period had become the militant ‚Kemalists‘ and for the prominent women of this generation ‚feminism‘ and ‚kemalism‘ become synonyms“ (Tekeli 1986: 193). Nach Tekeli hat dieses

22 Distanz wird hier sowohl als reale gesellschaftliche Distanz verstanden, welche sich in bloßen Exklusion-Inklusion-Mechanismen ausdrücken kann, aber auch als eine Haltung gegenüber Herrschaftsansprüchen (Zustimmung/Ablehnung) und diskursiver/ideologischer Distanz verstanden.

23 Für die Verwendung des Intersektionalitätsansatzes bei der Analyse der geschlechtlichen und ethnischen Identität der kurdischen Frauen durch kurdische Feministinnen siehe Al-Rebholz (2012, i.E.).

Verhältnis zu einer *passiven Erwartungshaltung* seitens der Frauen geführt, die bis zum heutigen Tag währt:

„[...] among women, as in many other segments of society, an attitude was engendered of expecting everything from the state and not having to engage in any social activity to improve their condition. This pattern of special interaction between the state and women that was formed during the single party regime continued after the transition to multi party democracy in 1946; it exists even today." (Tekeli 1986: 193)

Als zentrale Beiträge der feministischen Kritik und Theorieproduktion in den akademischen und öffentlichen Diskussionen der 1980er- und 1990er-Jahren muss somit die Dekonstruktion des kemalistischen Frauenbildes und die Kritik an der Instrumentalisierung der Frauen durch das nationalistische Modernisierungsprojekt anerkannt werden. Jedoch bleiben diese Ansätze für eine differenzierte Betrachtungsweise weiterführender Fragen ungenügend: Wie unterschiedlich sind die verschiedenen Frauengruppen bezüglich ihrer ethnisch-kulturellen, religiösen und Klassenidentitäten, die von den Modernisierungspolitiken des republikanischen Staats beeinflusst wurden? Welchen anderen diskursiven Macht- und Subjektivierungsformen sind sie ausgesetzt gewesen? Deshalb wird in den weiteren Ausführungen dieser Arbeit ein Fokus gelegt auf die Rolle der staatlichen Hegemoniesausübung und der Transformation hegemonialer Verhältnisse bei der Analyse der Geschlechterverhältnisse, um dies so als den adäquateren Ansatz einer Analyse des türkischen Kontexts vorzuschlagen.

V.3.2 Die Auseinandersetzung mit der linken Ideologie

Eine gesellschaftliche und ideologische Auseinandersetzung seitens der Feministinnen fand nicht nur mit dem kemalistischen Modernisierungs- und Nationalismusprojekt statt, sondern auch mit der linken Ideologie und dem Islam. Wie oben bereits dargestellt, fällt die intensive politische Mobilisierung der türkischen Gesellschaft seit den 1960er-Jahren zusammen mit den Aktivitäten der Frauen, die in diesen Prozess involviert waren; insbesondere in linken Organisationen der verschiedenen Traditionen und Ausrichtungen. Tekeli hält fest, dass trotz einer niedrigen politischen Partizipationsrate der Frauen, viele junge Frauen in Jugendbewegungen und -organisationen aktiv mitgearbeitet hatten (s. Tekeli 1986: 194). Die Frauen erwarteten, dass in linken Organisationen eine fortschrittlichere bzw. progressivere Haltung gegenüber Geschlechterhierarchien in der Gesellschaft selbstverständlich sei; stattdessen fanden sie in allen linken Organisationen verschleiernde Deutungsmuster vor, die verhinderten, dass die

Frauen sich als unabhängiges, eigenes politisches Subjekt definieren konnten. Diese Deutungsmuster sollen im Folgenden näher beleuchtet werden.

Autorinnen, die über dieses Thema schreiben, stellen fest, dass linke Organisationen, anstatt den Status der Frauen in der eigenen Gesellschaft kritisch zu reflektieren, es bevorzugten, auf in der Gesellschaft vorherrschende Klischees und traditionelle Rollenbilder zurückzugreifen (s. Tekeli 1986; Berktay 1991; Kadıoğlu 1998). Dementsprechend wurde das *Mutter-Frau-Geschwister-Modell* (Tekeli 1986: 195) aufgenommen und legitimiert als *Werte unseres Volkes* (Berktay 1991: 217). Unter diesen Rollen ist die der Schwester (Bacı) besonders interessant, denn der Begriff Bacı ist ein ideologisch beladener Begriff. Bacı ist die Freundin, deren Sexualität und Individualität von der Verwandtschaftsbeziehung[24] verdeckt wird. Nach Berktay diente dieses klischeehafte Bild den männlichen Aktivisten, um sich vor der bedrohlichen Sexualität der Aktivistinnen zu schützen:

„Unter dem Motto ‚*Meine Liebe gehört meinem Volk, alle Frauen sind meine Schwestern [bütün sevdam halkım, bütün kızlar bacım]*‘ versuchten männliche Aktivisten, sich vor dem Element der ‚Zwietracht‘, genannt Frau, zu schützen, das fähig ist, die revolutionäre *Einheit* und *Solidarität* zu zerstören.“ (Berktay 1991: 216; Hervorh. durch die Autorin)

Diese klischeehaften Bilder werden von weiteren Gesellschaftsanalysen der männlichen Aktivisten und Intellektuellen gestützt: So werden z.B. feudale gesellschaftliche Strukturen für die Unterdrückung der Frauen verantwortlich gemacht und die Auffassung wird vertreten, dass nach der Lösung der Klassenproblematik und nach der Revolution auch die Frage der Geschlechterhierarchie automatisch gelöst werde (s. Berktay 1991: 214). Neben dieser Vereinnahmung stehen Strategien der Auseinandersetzung mit dem Feminismus und dem feministischen Subjekt: Es wird eine Zuneigung der Frauen zu bürgerlichen Normen und Werten unterstellt (s. ebd.: 216), der Feminismus wird als *bourgeoise Abweichung* (Tekeli 1986: 195) bezeichnet, der höchstens als eine bürgerlich-demokratische Bewegung verstanden werden könne (s. Berktay 1991: 219). Gegen solche „spaltenden“ Bewegungen müssten, so die Argumentationslinie der männlichen Aktivisten, die Gesellschaft und die gesellschaftlichen Probleme als

24 An dieser Stelle sei an Sirmans Analyse der Nationalismus-Narrative erinnert. Sie stellt fest, dass es neben dem nationalistischen, auf der politischen Ebene funktionierenden Diskurs, eine weitere Form der Macht als Regierungstechnik gibt, nämlich die der Verwandtschaftsbeziehungen. Unter Berücksichtigung dieses Sachverhalts wird klarer, wie die linke Ideologie existierende gesellschaftliche hegemoniale Verhältnisse im Bereich der Geschlechterordnung ohne Reflektion weiter verwendete (Interview mit Nükhet Sirman).

„Ganzes" betrachtet und Prioritäten gesetzt werden, wobei die Frauenfrage sich eben unterzuordnen hätte:

„Nach männlicher Logik heißt das, dass ‚die Brisanz der allgemeinen gesellschaftlichen Fragen' im Vergleich zu den spezifischen Problemen der Frauen von größerer Bedeutung ist." (Berktay 1991: 221)

Berktay sieht Ähnlichkeiten zwischen dem linken Diskurs – der versucht, Frauen als politische Subjekte zu integrieren, indem er Fraueninteressen und das Interesse der linken Bewegung unter Slogans wie *Einheit und Solidarität* zusammenfasst – und dem Diskurs des politischen Islams. Denn die islamische Ideologie, so Berktays These, vereinnahme im Namen der islamischen Gemeinschaft Frauen, unter Verleugnung ihrer Sexualität (s. ebd.: 216).

V.3.3 Die Auseinandersetzung mit dem politischen Islam

Während die Frau im Kemalismus als *kemalistische Lehrerin* und von der linken Ideologie als *sozialistische* Schwester konstruiert wird, wird sie im politischen Islam durch das Bild der *kopftuchtragenden Universitätsstudentin* repräsentiert. Nach Kadıoğlu sind die gesellschaftlichen Projekte des Kemalismus und des politischen Islams auf den ersten Blick sehr verschieden, haben jedoch eine Gemeinsamkeit: Alle sehen die Frauen als Hüterin der Institution Familie und jegliche Sexualität wird ihnen abgeschrieben. Die muslimische Frau, die in der Öffentlichkeit Schleier oder Kopftuch trägt, übernimmt diese Rolle als Mutter und Frau und signalisiert laut Kadıoğlu durch das Tragen des Schleiers ihre Ablehnung der Sexualität. Der Geschlechtsverkehr dient der muslimischen Frau zur Reproduktion der nächsten Generationen (s. Kadıoğlu 1998: 96). Die Ergebnisse der Analyse Kadıoğlus zu den Rollenbildern der Frau, die ihr durch den politischen Islam zugeschrieben werden, werden von anderen Arbeiten bekräftigt. Martin Riesebrodts Ausführungen über die Rückkehr des religiösen, christlichen oder islamischen Fundamentalismus bestätigen etwa das Bild der Mutter und Hausfrau, das eine zentrale Rolle für die gesellschaftliche Stellung der Frau in Diskursen des politischen Islam einnimmt. Nach seiner Analyse sind zwei Optionen im Weltbild des Fundamentalismus für Frauen verfügbar: *der Weg Gottes* und *der Weg Satans*. Während der Weg Gottes durch die Mutterrolle symbolisiert ist, repräsentiert das Bild Eva den Weg des Satans. Gottes Weg bedeutet für die Frau, dass sie die Hausfrauen- und Mutterrolle übernimmt: „Als Agenten Gottes sind sie Mutter und Hausfrau, geben dem Gatten Heim und Halt und erziehen die Kinder zu frommen Menschen" (Riesebrodt 2000: 120). Die Mutter-

rolle, wie sie Riesebrodt für den religiösen Fundamentalismus beschreibt, hat unmittelbare Ähnlichkeit mit der Mutterrolle, wie sie bei Kadıoğlu im türkischen Kontext analysiert wird:

„Das Gegenstück zur satanischen Eva stellt die fromme Mutter dar. Die Sozialrolle der Frau als *Mutter* und *Hausfrau*, als *Bewahrerin des Hauses*, *Stütze des Mannes* und *Erzieherin der Kinder* wird im fundamentalistischen Denken als von Gott gewollt und deshalb in den natürlichen Anlagen der Frau verankert gedeutet." (Ebd.: 123; Hervorh. durch die Autorin)

Neben der *säkular-feministischen Sichtweise* von Kadıoğlu, welche die kopftuchtragende Frau als Opfer der Instrumentalisierung durch den politischen Islam in der Türkei betrachtet, gibt es eine andere Perspektive, die von Ömer Çaha vertreten wird. In seiner Analyse kündet die islamische Frauenbewegung in der Türkei von der Auferstehung eines *einheimischen Feminismus*, der mit dem Verschwinden der ersten Welle der Frauenbewegung in den letzten Jahren des Osmanischen Reiches verloren ging. Für Çaha sind diese *traditionell konservativen Frauen* die Akteure eines einheimischen Feminismus, weil sie unmittelbar die lokalen Probleme der Frauen thematisieren. Er sieht Parallelen zur Frauenbewegung im Osmanischen Reich während der II. Oligarchie-Zeit (1908-1922), einer Phase in der Frauen für Frauenrechte kämpften und die einheitliche Struktur der öffentlichen Sphäre herausgefordert wurde (s. Çaha 2004).

Nach Çaha können die Forderungen der Protagonistinnen der islamischen Frauenbewegung in der Türkei an das politische System wie folgt zusammengefasst werden: Erstens, den Anspruch auf Gleichheitsrechte wie *moderne* Frauen[25] erheben zu können, ohne Diskriminierung durch den kemalistischen Staat hinnehmen zu müssen. Zweitens, das Recht, Bildungseinrichtungen und öffentliche Institutionen nutzen zu können, ohne den eigenen Glauben und eigene Werte aufgeben zu müssen. Und drittens, fordern islamische Frauen nach Çaha, Teilhabe am modernen Leben in der Türkei, ohne in jenen traditionalen Rollen, die ihnen das Familienleben zuschreibt, verhaftet zu sein (s. Çaha 2004: 217ff.). Den Kampf der traditionell-konservativen Frauen um die Teilhabe am öffentlichen Leben interpretiert Çaha paradoxerweise als Erfolg des kulturellen Modernisierungsprozesses in der Türkei.[26]

---

25 Unter der modernen Frau versteht Çaha die säkulare, türkische Frau, die ohne Behinderung durch den Staat am öffentlichen Leben teilhaben kann, während andere Frauen (z.B. islamische Frauen) von der öffentlichen Sphäre durch den Staat ausgeschlossen werden.

26 Dies ist deshalb paradox, da eine solche Sichtweise der streng laizistischen Haltung des kemalistischen Modernisierungsprozesses und dessen Sprecherinnen zuwiderläuft.

Seine Analyse ist jedoch in zweierlei Hinsicht problematisch: Erstens basieren seine Interpretationen auf einem dichotomen Zivilgesellschaft – Staat – Modell. Zweitens geht er von einer authentischen, traditionell-konservativen Frauenidentität aus, die gegenüber einem autoritären Staat eigene Rechte beansprucht, was wiederum auf ein essentialistisches Identitätsmodell hindeutet. Die Forschung über die Protagonistinnen der islamischen Frauenbewegung oder des politischen Islams zeigt, dass diesen Frauen nicht einfach eine traditionelle Frauenidentität zugeordnet werden kann; in vielen Studien über Frauen, die als Akteurinnen des politischen Islams auftreten oder als kopftuchtragende Studentinnen demonstrierten, lässt sich dies aufzeigen. Die Mehrheit der Frauen, die in der islamischen Bewegung politisiert sind, kommt nicht aus konservativen Familien. Im Gegenteil – ihre Lebensgeschichte zeigt, dass ihre Entscheidung, ein Kopftuch zu tragen oder zu sich zu verschleiern, gegen negative Reaktionen aus der Familie und Widerstand aus der Umgebung erkämpft und durchgesetzt wurde (s. u.a. Göle 1995a).

Neben der säkular-feministischen Perspektive von Kadıoğlu und der „zivilgesellschaftlichen" Perspektive von Çaha gibt es einen dritten Ansatz: Die Perspektive jener Akteurinnen, die aus der islamischen Frauenbewegung kommen. Anhand einer kurzen Analyse ihrer Praxen und Diskurse kann schnell festgestellt werden, dass sich die islamischen Akteurinnen keineswegs als Opfer der islamischen Ideologie sehen und sich auch nicht als instrumentalisierte Subjekte des politischen Islams verstehen. Vielmehr konstruieren sie sich als Aktivistinnen, die eigene Problemlagen thematisieren, eigene Lebensbedingungen bewusst werden lassen und aktiv an der Verbesserung ihrer Situation arbeiten. Während die islamischen Frauen in ihrem Kampf gegen repressive Maßnahmen eines autoritären, streng laizistischen türkischen Staats sich gleichzeitig als Opfer fühlen und ihre Kräfte gemeinsam mit ihren islamischen Männern/Brüdern bündeln, kämpfen sie auch gegen eben jene Männer, gegen Aberglauben, gegen Vorurteile und die herabsetzenden Praxen, die im *traditionellen* Islam vorherrschen (Eraslan 2002: 247). Der traditionelle Islam und dessen alltägliche Praxis ist nicht das einzige Feld, in dem die aktive islamische Frau gegen Vorurteile und Zuschreibungen kämpft.

Den Erzählungen der islamischen Schriftstellerin und Aktivistin Sibel Eraslan entnehmen wir, dass die islamischen Frauen sich dazu gezwungen fühlen, sich nicht nur von den Männern der islamischen Bewegung, sondern auch von den säkularen Feministinnen und deren Vorurteilen gegenüber kopftuchtragenden Frauen abgrenzen zu müssen. Laut Eraslan wird die muslimische Frau

nicht nur im eigenen Land als *exotisch* und *fremd* wahrgenommen, sondern auch noch durch Feministinnen der säkularen Frauenbewegung belehrt.[27]

Trotz der Differenzen säkularer und islamischer Feministinnen gibt es mehr Ähnlichkeiten und geteilte Lebenserfahrungen zwischen diesen beiden Frauengruppen, als beim ersten Blick erwartet werden würde. Eine der Ähnlichkeiten besteht darin, wie der Islam und die linke Ideologie[28] die Frau konstruiert: Das Konzept der Frau als Schwester (Bacı) und asexuelles Wesen findet sich bei beiden, wird allerdings in der islamischen Bewegung vielfach variiert (s. Eraslan 2002: 241).[29] Eraslan stellt fest, dass die Frau als asexuelles Wesen in sehr verschiedenen Bewegungen eine Rolle spielt: in der marxistischen und der islamischen, bei den kurdischen und den palästinischen Feministinnen. Dies liegt für sie in der *ideologischen Rhetorik* der o.g. politischen Bewegungen, welche die Frauen weniger als eigenständige Subjekte sehen, sondern sie zu bestimmten Symbolen oder zur Fahne eines Kampfes instrumentalisieren wollen.

In diesem Kapitel wurden drei verschiedene Auseinandersetzungsweisen mit dem Thema muslimische Frau/muslimische Akteurin und politischer Islam dargestellt. Kadıoğlus säkular-feministischer Ansatz konzipiert das Verhältnis zwischen der muslimischen Frau und dem politischen Islam als ein instrumentelles Verhältnis. Dagegen beschreibt Çahas zivilgesellschaftlicher Ansatz die muslimische Frau als zivile Akteurin gegen den repressiven türkischen Staat, ohne dabei jedoch zu berücksichtigen, dass die islamische Identität, wie alle anderen Identitäten auch, in einem von Kräfteverhältnissen bestimmten gesellschaftspolitischem Feld eingebettet sind. Daher bleibt er blind gegenüber den Brüchen und Widersprüchlichkeiten einer muslimischen Frauenidentität. Die Binnenperspektive von Eraslan gibt Hinweise sowohl über die Konstruktionen der Frau durch den politischen Islam als auch über die Positionierung der muslimischen Akteu-

---

27 Hier ist es wichtig, auf die Begrifflichkeiten, Metaphern und Konzepte, die Eraslan benutzt, hinzuweisen, um die empfundene Wirklichkeit der islamischen Frau und deren Welt in der Türkei verständlich zu machen. Um die Situation, im eigenen Land als fremd und exotisch behandelt zu werden, erklären zu können, verwendet Eraslan Begriffe wie *Diaspora* aus post-kolonialen Studien. Um darüber hinaus die belehrende Haltung der säkularen türkischen Feministin darstellen zu können, benutzt Eraslan die Geschichte von Robinson Crusoe. In dieser Re-Interpretation soll Crusoe als der allwissende, weise Herr die säkularen Feministinnen (welche von Eraslan auch als Göttinnen bezeichnet werden) symbolisieren und der Sklave Freitag (Cuma) steht für die brave und gehorsame, ewige Studentin, die muslimische Frau. Für Eraslan ist diese Haltung, die sie als *Robinson-Komplex* bezeichnet, auch bei vielen Männern, die in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen als Funktionsträger das Expertenwissen repräsentieren, zu finden.

28 Wie bereits bei den Ausführungen zu Fatmagül Berktay dargestellt wurde.

29 Sibel Eraslan erzählt in einem ironischen Stil, wie die Frauen zur Bühne gerufen oder sogar vor dem Publikum als *ehrenwerte Lehrerin* (*hoca efendi*) vorgestellt werden.

rinnen gegenüber den türkischen Feministinnen, gegenüber dem politischen System und gegenüber dem türkischen Staat.

V.3.4 Die Auseinandersetzung mit dem patriarchalen System

Das patriarchale System und die patriarchale Kultur sind ein weiteres Feld der politischen und diskursiven Auseinandersetzung für den Feminismus. Tekeli etwa bezeichnet die patriarchale Kultur als einen der wichtigsten ideologischen Faktoren, der für das späte Aufkommen des Feminismus in der Türkei verantwortlich ist (s. Tekeli 1986). In ihrem Vergleich zwischen der ersten und der zweiten Welle der Frauenbewegung hinsichtlich ihrer Ziele, ihrer Agenda und ihrer Programme stellt Tekeli fest, dass die zweite Welle der Frauenbewegung auf Veränderungen in der patriarchalen Mentalität der türkischen Gesellschaft zielte. Sie konzipiert Patriarchat als das Herrschaftssystem eines Geschlechts, das in verschiedenen Institutionen verankert ist:

> „Die neue Frauenbewegung brachte ihre Philosophie und ihr Programm im feministischen Manifest von 1988 zum Ausdruck: Der Körper der Frau, ihre Arbeitskraft und ihre Identität mussten von der Unterdrückung durch die Männer befreit werden, die sich zur Festigung ihrer Macht sämtlicher patriarchaler Strukturen bedienten, namentlich des Staats, der Familie, des Bildungssystems, der Massenmedien usw." (Tekeli 1997: 86)

Auch Deniz Kandiyoti greift auf den Begriff des Patriarchats zurück, „[...] um die Summe institutioneller und kultureller Praxen zu bezeichnen, die zur Unterdrückung der Frauen führen" (Kandiyoti 1991: 315). Obwohl sie selbst Kritik an dem Begriff formuliert, begründet sie seine Verwendung: Der Begriff Patriarchat „[...] impliziere Ungleichheit und Hierarchie deutlicher als der Begriff Geschlecht" (Kandiyoti 1991: 328). In einem Interview mit Meltem Ahıska und Ayşe Düzkan wird das Patriarchat zusammen mit dem Kapitalismus thematisiert. Auf Ahıskas Frage, ob zwischen Kapitalismus und der Entstehung des Feminismus irgendeine Verbindung hergestellt werden könne, führt Düzkan das Konzept Patriarchat als absolute, zentrale Kategorie der Analyse ein: „When I look at Turkey, starting from Feminism, I don't see capitalism, but I see patriarchy, the domination of men" (Ahıska/Düzkan 1994). Düzkan führt weiter aus, dass das Patriarchat als System nicht zu verwechseln sei mit dem Kapitalismus, das patriarchale System existiere unabhängig davon: „Patriarchy is not there for Capitalism to continue; we can even say that, they clash with each other at certain points; I do not know whether it would be correct to call it a system but there are

two different systems existing side by side, giving concessions to each other." (Ebd.: 4)

All diese Auseinandersetzungen des Feminismus mit der Vergangenheit der Frauenbewegung in der Türkei, mit der türkischen Geschichtsschreibung, mit dem staatlichen Modernisierungsprozess und den in der Gesellschaft existierenden Ideologien (Kemalismus, türkischer Nationalismus, Politischer Islam, Linke Ideologie) sowie den wirkungsvollen institutionellen und kulturelle Praxen (in Familie, Ehe, patriarchalem System) helfen uns, die spezifischen Anliegen, die unmittelbaren Problembereiche, Lebenskontexte und Erfahrungen der Frauen aus verschiedenen Schichten, Ethnien mit verschiedenen kulturellen und sozialen Kontexten zu deuten. Ebenso können diese Auseinandersetzungen selbst als neue Interpretationen, Konstruktionen und Versuche der *sozialen, kulturellen und politischen Identität* und *Subjekt-/Positionierungen* gedeutet werden.[30]

V.4 DIE PHASE DER INSTITUTIONALISIERUNG, DIVERSIFIZIERUNG UND PLURALISIERUNG DER FEMINISTISCHEN BEWEGUNG

Die feministische Politologin Şirin Tekeli unterteilt die Geschichte des Feminismus in drei Abschnitte (s. Tekeli 1991: 39ff; 1997: 79):

- I. Phase: Die Phase des Osmanischen Feminismus (1880er- bis 1920er-Jahre)
- II. Phase: Die Phase des Staatsfeminismus, in der seitens der Republik keine unabhängige Frauenbewegung toleriert wurde (1935 bis 1980)[31]
- III. Phase: Die Phase der zweiten Welle des Feminismus (1980 bis zur Gegenwart)

Während die erste Phase bezüglich der Themen und Ideen der ersten Welle der Frauenbewegung im Westen entspricht, ist die dritte Phase die der *Wiederentdeckung und erneuten Artikulation feministischer Inhalte* (s. Tekeli 1991: 42), vergleichbar mit der zweiten Welle der westlichen feministischen Bewegung. Die Hauptanliegen der Osmanischen Frauenbewegung waren die gleichberechtigte

30 Für eine detaillierte Analyse der Positionierung der zweiten Frauenbewegung gegenüber den vier dominanten Ideologien der türkischen politischen Öffentlichkeit (Politischer Islam, Linke Ideologie, Kemalismus und Patriarchat) und die Deutung dieser zur eigenen Subjektpositionierung siehe Al-Rebholz (2007).

31 Für den Beginn dieser Phase nennt Tekeli kein bestimmtes Datum. Hier wurde die Auflösung des Türkischen Frauenvereins (*Türkiye Kadınlar Birliği)* im Jahr 1935 unter dem Druck der Regierung als Beginn des Staatsfeminismus genommen.

Teilhabe am sozialen Leben und der Öffentlichkeit, die Forderung gleicher Rechte wie Männer für Bildung und Arbeit, die Kritik an der traditionellen weiblichen Rolle und Vorstellungen von der Frau als Gattin und Mutter in der Familie (s. Tekeli 1991: 39). Dagegen ist die Konstruktion einer neuen Frauenidentität und einer separaten Interessensphäre Hauptthema der zweiten Welle der türkischen Frauenbewegung; dies geschieht in Abgrenzung zu verschiedenen Ideologien und Haltungen wie Sozialismus, Sozialdemokratie, Demokratie, Bürgerrechtsbewegung und Liberalismus (s. Tekeli 1997: 86).

Die Entwicklung der feministischen Bewegung zwischen 1980 und den 2000er-Jahren wird auch in verschiedene Phasen eingeteilt. Der Zeitraum von 1980 bis 1987 gilt als die Phase des *Conciousness Raising* (auch benant als *ideologische Akkumulationsphase*); mit der *Campaign of Solidarity against Battering* (Dayağa Karşı Dayanışma Kampanyası, 1987) beginnt die Phase der Kampagne (1987 bis 90er-Jahre) und feministischer Aktivitäten. Mit dem Anfang der 1990er-Jahre werden das Aufkommen des Projekt-Feminismus und die Phase der Institutionalisierung festgestellt (s. Savran 1998; Kerestecioğlu 2004). Ab den 2000er-Jahren kann vom *Aufkommen der dritten Welle des Feminismus* gesprochen werden.

In den 1990er-Jahren lassen sich *Diversifizierung und Pluralisierung* beobachten: Feministische Ideen und Praxen differenzieren sich in unterschiedlichen Frauengruppen mit vielfältigen sozialen Profilen und verbreiten sich in verschiedenen Regionen; diese Ausdifferenzierung bezeichne ich als Phase *lokaler oder regionaler Feminismen*. Eine weitere Periodisierung bezeichnet die ersten zehn Jahre (1980-1990) als *Feministische Bewegung und* die folgenden zehn Jahre als *Frauenbewegung*. Şirin Tekeli stellt zusätzlich fest, dass die zweite Welle der Türkischen Frauenbewegung dieselben Phasen durchlief wie die der westlichen Frauenbewegung: *Selbsterfahrung, Veröffentlichungen, Aktionen* und *Institutionalisierung* (s. Tekeli 1997: 79). Die 1990er-Jahre sind eine Phase der Institutionalisierung in der Frauenbewegung, denn in dieser Zeit wurden das angesammelte und angeeignete Wissen und die Erfahrungen aus der Feministischen Bewegung der vorherigen zehn Jahre von den zahlreichen neu gegründeten, unabhängigen Frauenorganisationen als Standpunkte artikuliert und in Politiken umgesetzt. In dieser Phase konnte die Feministische Bewegung endlich die Früchte ihrer Kämpfe und öffentlichen Arbeit in Gestalt von Gesetzesänderungen ernten. Es ist aber auch ein Zeitraum, in dem feministische Ideologien und Frauenfragen in der Gesellschaft durch Medienberichte sowie Veranstaltungen und Diskussionen verbreitet wurden und so mehr Resonanz und Popularität fanden. Frauenthemen, auch Frauenprobleme, die von Feministinnen artikuliert worden waren, fanden durch neu gegründete Abteilungen und Kommissionen

innerhalb der staatlichen Organisationen Anerkennung und Legitimität. Auf der Organisationsebene sind in den 1990er-Jahren eine Reihe von Vereinigungen und Zusammenschlüssen entstanden, die Frauenthemen aus feministischer Sicht aufgriffen und noch heute von entscheidender Bedeutung für das feministische Selbstverständnis in der Türkei sind.[32]

In dieser *Issue-und-Policy-Feminismus*-Phase finden auch viele Veränderungen auf der juristischen Ebene statt. Eine der wichtigsten Entwicklungen in diesem Zusammenhang ist die Aufhebung des Artikels 159 des Verfassungsrechts. Danach war die Erwerbstätigkeit einer verheirateten Frau von der Erlaubnis ihres Ehemanns abhängig. Die seit 1994 andauernde Revision und Veränderung der Sprache und Philosophie des Zivilrechts kam zu Ende. Seit dem 1. Januar 2002 ist das Neue Zivilrecht in Kraft getreten. Seit 1997 haben Frauen das Recht, nach der Eheschließung ihren Mädchennamen weiter zu tragen. Außerdem wurden Zivilstandsbezeichnungen (wie ledig, verwitwet, geschieden) aus den Personalausweisen gestrichen. In den 1990er-Jahren konnte die Frauenbewegung auch Erfolge durch Aktionen gegen die innerhäusliche Gewalt gegenüber Frauen verzeichnen: Frauenhäuser wurden gesetzlich als Sozialarbeitsstationen anerkannt und die Leitung der *Soziale-Dienste-und-Kinderschutz-Institution* (SHÇEK- *Sosyal Hizmetler ve Çocuk Esirgeme Kurumu*) wurde in die öffentliche Hand gegeben. Eine Familiengesetzgebung (4320 *sayılı Aileyi Koruma Kanunu*) wurde eingeführt.[33]

32 Zu diesen Einrichtungen zählen u.a.: Das 1990 in İstanbul gegründete *Lila-Dach-Frauenhaus* (*Mor Çatı*); das im gleichen Jahr an der Istanbul-Universität gegründete erste Frauenforschungszentrum (s. Tekeli 1997: 78), dem weitere dreizehn Zentren in anderen Städten an verschiedenen Universitäten folgten (s. Kerestecioğlu 2004: 86), ebenso die 1990 wiederum in İstanbul eröffnete Frauenbibliothek und das Frauen-Informationszentrum. In Ankara wurde 1991 das Ministerium für Frauenfragen unter der Koalitionsregierung eingerichtet; 1993 wurde auch in Ankara die Frauen-Menschenrechtskommission (*Kadının İnsan Hakları Komisyonu)* eröffnet (s. Çubukçu 2004: 118). Seit 1995 erscheint monatlich in İstanbul die feministische Zeitschrift *Montag* (*Pazartesi*) von sozialistischen und radikalen Feministinnen. Im Jahr 1996 wurde in Ankara die feministische Organisation *Fliegender Besen* (*Uçan Süpürge*) gegründet. Abschließend soll hier noch auf die erfolgte Gründung der bedeutungs- und wirkungsvollsten feministischen Organisation aus dem Jahr 1997 hingewiesen sein, die Gründung von *Ka-Der* in İstanbul und von *Ka-Mer* in Diyarbakır – beide Organisationen werden im empirischen Teil dieser Arbeit näher vorgestellt. Mit dem Jahr 1998 beginnt die Veranstaltung *Kadın Sığınakları Kurultayı* (*Women's Shelter Assembly*) in İstanbul, dort wurde 1999 auch das *Istanbul Bar Association Women's Rights Enforcement Center* gegründet – vergleichbare Einrichtungen entstanden in Folge in Diyarbakır, Ankara und İzmir.

33 Weiterführende Aufsätze über Frauenorganisationen, die in den 1990er-Jahren gegründet worden sind sowie die gesetzlichen Veränderungen die Frauenpolitik betreffend siehe: Şirin Tekeli: Die erste und zweite Welle der Frauenbewegung in der Türkei (1997); Nazik Işık: 1990'larda Kadına yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi

Gegen Ende der 1980er-Jahre ist auch der Beginn einer Phase der Differenzierung unter den Feministinnen zu datieren. Neben kemalistischen Feministinnen, welche auch als egalitäre Feministinnen bezeichnet werden, traten auch radikale und sozialistische Feministinnen auf, deren Differenzen sich an der Zeitschrift Feministin (*Feminist*; gegründet 1987) und der sozialistischen Zeitschrift Kaktus (*Kaktüs*; gegründet 1988) aufzeigen lässt (Çubukçu 2004a: 69f.). Die Herausgabe der neuen sozialistischen Frauenzeitschrift, herausgegeben von den Radikalfeministinnen, wurde auch als eine Entwicklung von einem homogenen Feminismus hin zu einem multikulturalistischen Feminismus gesehen (s. ebd. 70).

Ende der 1980er-Jahre kristallisierten sich vor allem die ideologischen Differenzen unter den verschiedenen feministischen Gruppen heraus. Während die egalitären Feministinnen das Erbe des republikanischen Staatsfeminismus antraten und z.B. das Recht auf Gleichberechtigung im Berufsleben, die Teilhabe am öffentlichen Leben und insgesamt die Früchte des kemalistischen Modernisierungsprozesses verteidigten, deklarierten die radikalen Feministinnen das kemalistische Modernisierungsprojekt als Instrumentalisierung der Frauen durch die Regierung und kritisierten stark dessen sexistische Elemente: So wurde das Bild der neuen Frau der Republik und ihre gespaltene Rolle zwischen öffentlicher Sphäre – als berufstätiges, asexuelles Wesen – und der Privatsphäre – als Mutter und Frau – kritisiert. Vor dem Gesetz gleiche formale Rechte wie die Männer zu haben, reichte den radikalen Feministinnen ebenfalls nicht aus. Die sozialistischen Feministinnen hingegen mussten gegen Frauen und Männer aus der linken Bewegung kämpfen, welche die Unterdrückung der Frauen als Systemfrage betrachteten, die zusammen mit der totalen Transformation der Gesellschaft beseitigt werden würde. Für die sozialistischen Feministinnen war der Feminismus nicht eine Ergänzung der linken Ideologie, sondern ihre Korrektur (s. Sirman 1989: 22).

Die islamischen Feministinnen traten erst durch die Kopftuchfrage in die Öffentlichkeit, ausgelöst durch Proteste der kopftuchtragenden Universitätsstudentinnen, die gegen ihren Ausschluss aus der öffentlichen Sphäre protestierten.[34] Die muslimischen Feministinnen, ebenso wie die radikalen Feministinnen, distanzierten sich vom Modernisierungsprojekt des kemalistischen Staates und des-

İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler (2002); Selma Acuner: 90'lı Yıllar ve Resmi Düzeyde Kurumsallaşmanın Doğuş Aşamaları (2002); İnci Özkan Kerestecioğlu: Women's Movement in the 1990s: Demand for Democracy and Equality (2004) und Sevgi Uçan Çubukçu: Contribution to Substantial Democracy: Non-governmental Women's Organizations in Turkey (2004b).

34 Deshalb werden sie von der Presse auch *Kopftuch-Feministinnen* genannt (s. Sirman 1989: 25).

sen Weiblichkeitsdefinition (s. ebd.: 29). Die Texte und Ausdrucksweisen der muslimischen Feministinnen zeigen, dass sie sich nicht nur gegen diskriminierende Praxen eines republikanischen Staates wenden, sondern ihre Kritik auch gegen diskriminierende Praxen des Islams und der Islamisten richten. Feministinnen kritisieren allerdings, dass die islamischen Feministinnen die patriarchale Natur der islamischen Ideologie und damit einhergehende Praxen in ihren religiösen Gemeinschaften gerade nicht kritisieren (s. Çubukcu 2004a: 68). Sirman stellt auch fest, dass die islamischen Feministinnen, die eine eher essentialistische Konzeption des Frau-Seins vertreten, sich von der feministischen Ideologie nur solange angesprochen fühlen, wie die Objektivierung der Frauenidentität und die Kommodifizierung des weiblichen Körpers und der Sexualität seitens der säkularen Feministinnen in Frage gestellt wird (s. Sirman 1989: 25).

Die erste muslimische Frauenorganisation, die *Studenten-Eltern-Kooperation und Solidaritätsverein* (*Öğrenci Velileri Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği*), wurde 1987 gegründet. Der Verein betreute kopftuchtragende Frauen juristisch, finanziell und psychologisch. Heute (2008) gibt es mehr als 300 islamische Frauenorganisationen und Vereine. Unter ihnen sind die wichtigsten: die *Regenbogen-Frauen-Plattform* (*Gökkuşağı Kadın Platformu*), eine Dachorganisation, in der 46 verschiedene Frauengruppen aus Istanbul zusammengeschlossen sind; die *Çınar Kadın Platformu* (mit vierzehn Gruppen aus Bursa), die *Başkent Kadın Platformu* (Ankara) und die *Südost-Frauen und Kultur-Plattform* (s. Eraslan 2002; s. Kerestecioğlu 2004).

Zu diesem fragmentarischen Panorama der feministischen Frauenbewegung in der Türkei kann man in der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre die kurdischen Feministinnen hinzuzählen. Durch die Frauenzeitschriften, zunächst *Roza* (1996), *dann Jujin, Jin u Jiyan* und *Yaşamda Özgür Kadın* (*Die im Leben freie Frau*, 1998), traten die kurdischen Feministinnen an die Öffentlichkeit. Zusätzlich zu ihrer Geschlechteridentität mussten sich die kurdischen Feministinnen auch mit Fragen ihrer ethnischen Zugehörigkeit auseinandersetzen.[35]

Zusammengefasst kann festgehalten werden, dass in den 1990er-Jahren eine Diversifizierung der feministischen Gruppen stattfand, die sich durch das Herauskristallisieren von Positionierungen und die Pluralisierung von Ideologien, Methoden, Organisationsformen, Problembereichen, Themen und Perspektiven auszeichnet. Was Anfang der 1980er-Jahre in den drei großen Städten der Türkei

35 Die kurdische feministische Bewegung wird hier sehr kurz umrissen, da in Kapitel VI.2 die Themen des kurdischen Feminismus und die Probleme und Aktivitätsbereiche der kurdischen Bewegung am Beispiel zweier Vereinigungen, *Ka-Mer* (Diyarbakır) und *Gökkuşağı Kadın Derneği* (İstanbul), detailliert dargestellt und analysiert werden.

mit sehr kleinen Frauengruppen begann, verbreitete sich nun in andere Städte, wie Diyarbakır, Bursa, Adana, Mersin, Van, Eskişehir, Gaziantep und Samsun. Diese verschiedenen, feministischen Identitäten und Positionierungen bilden eine Herausforderung für die Zukunft der feministischen Ideologie und der feministischen Politiken. Sie werfen neue Fragen auf in den Themenbereichen *Universalismus*, Umgang mit *Differenz*, Umgang mit *Nationalismus*, *Essentialisierung der Frauenidentität* und *Säkularismus* und fordern neue Aktionsstrategien von der feministischen Bewegung in der Türkei.

V.5 DER BEITRAG DER FEMINISTISCHEN BEWEGUNG ZUR DEMOKRATISCHEN KULTUR UND ZIVILGESELLSCHAFT

Wie oben gezeigt wurde, gibt es zwischen der feministischen Bewegung der 1980er-Jahre und der 1990er-Jahre erhebliche Unterschiede. Diese Veränderungen betreffen das Selbstverständnis der Bewegung, ihre Wahrnehmung respektive Evaluierung des Verhältnisses zum Staat, zur Staatsideologie und gegenüber staatlichen Institutionen, die sich mit der Zeit veränderten. Dennoch wird dieser Teil einen Schnitt quer zur räumlichen und zeitlichen Positionierung der feministischen Bewegung versuchen, um zu betrachten, welcher Diskurs in der zivilgesellschaftlichen Sphäre besetzt wurde, und um so das Verhältnis zum Staat darzustellen, ohne ein zu statisches Bild zu liefern. Dabei werden drei unmittelbar miteinander verbundene Dimensionen berücksichtigt:

- Selbstverständnis/Wahrnehmung/Evaluierung der feministischen Bewegung und Ideologie
- Organisationsformen der Bewegung
- Verhältnis zum Staat

Das Selbstverständnis der Bewegung/Ideologie kann wiederum unter drei Aspekten analysiert werden: Der erste Aspekt bezieht sich auf die *Bezugsgruppe/Bezugsideologien* der neuen feministischen Bewegung: Wer wird als politischer Rivale/ideologische Konkurrentin betrachtet? Gegen wen soll die Bewegung auftreten, um sich in der politischen Sphäre ihren Platz zu behaupten? Der zweite Aspekt ist die *inhaltliche Definition der eigenen Position*, welche einen spezifischen Bereich des Kampfes definiert, ideologische Prioritäten und Ziele setzt und die Herangehensweise festlegt, um diese Ziele zu erreichen und zu bestimmen. Als dritter Aspekt wird das *Sich-Distanzieren von anderen Organisati-*

onsformen/Kulturen, politischen Haltungen und Methoden untersucht. Die zweite Dimension, die der Organisationsformen, kann auf zwei Achsen untersucht werden: Das *Innovations- und Kreativitätskriterium*: Wie innovativ und kreativ sind die Feministinnen, wenn es darum geht, neue Formen der politischen und sozialen Partizipation zu entwickeln? Wie weit sind diese Partizipationsformen förderlich für den Demokratieprozess und die demokratische Kultur? Und wie ist letztendlich das Verhältnis zum Staat, im Hinblick auf Positionierung gegenüber der Staatsideologie und dem offiziellen Diskurs, die Haltung (Ablehnung oder Zusammenarbeit) gegenüber der Kooperation mit den staatlichen Institutionen und den Akteurinnen (Polizei, Krankenhäuser, lokale, kommunale und nationale Institutionen)?

Die feministische Bewegung hat den Status, die erste politische Oppositionsbewegung in einer Zeit zu sein, in der jegliche zivilgesellschaftliche und politische Aktivität brutal unterdrückt und nicht toleriert wurde. Şirin Tekeli schreibt: „[...] mit der Gründung von feministischen Diskussionsgruppen nach 1982 ist die feministische Bewegung die erste, ja wurde sogar die wegbereitende Gruppierung der demokratischen Opposition, die sich gegen den Militärputsch von 1980 bildete“ (Tekeli 1991: 43). Auf der anderen Seite war das kein unumstrittener Status. Die Feministinnen wurden aus linken Bewegungen und von Männern (die in diesen Bewegungen aktiv teilgenommen hatten und entweder in den Gefängnissen des Staates eingesessen hatten, zum Schweigen gebracht wurden oder in verschiedene europäische Länder fliehen mussten) als Betrügerinnen bezeichnet und die feministische Ideologie wurde als *Septemberismus* (bezugnehmend auf den Putsch vom September 1980) abgestempelt (s.ebd. 42).

Die feministische Bewegung war nicht nur die erste Oppositionsbewegung; die Feministinnen waren sich durchaus darüber bewusst, dass sie Zeichen gesetzt haben für etwas Neues, für eine neue Form der Teilhabe auf dem politischen Terrain der Türkei. Sie waren sich ebenso darüber bewusst, dass sie auf diesem Terrain nicht alleine waren und sich dieses Terrain mit anderen Oppositionsbewegungen zu teilen hatten. Deshalb, so Sirman folgend, mussten sich die Feministinnen einen Raum in der öffentlichen Sphäre und im politischen Diskurs, in denen außerparlamentarische Opposition stattfindet, erkämpfen – und zwar gegen den politischen Islam und gegen die Linke, die Sirman als die beiden wichtigsten außerparlamentarischen Ideologien und Bewegungen betrachtet:

„In the modern Turkish context, feminism appears firstly as an ideology that attempts to articulate the position of women in society as a central issue. In this respect, it has had to carve a space for itself engaging in debates with two other ideologies that attempt to capture the same political ground: left-wing ideologies propounding a class-based political

struggle and Islamic discourses. Both Islam and the left in Turkey today have their own recipes for the liberation of women from capitalist oppression.“ (Sirman 1989: 3)

Im Kontext der Auseinandersetzung des Feminismus mit jenen Ideologien, die in der politischen Öffentlichkeit der Türkei dominierten, kann hier als These formuliert werden, dass die zweite Welle der Feministischen Bewegung aus der Kritik am Staatsfeminismus und im Prozess der ideologischen Distanzierung vom kemalistischen Modernisierungsprojekt und dessen Nationalismus geboren wurde. Für Sirman entsteht demzufolge der Feminismus in einem Zeitraum, der als *Krise der türkischen Moderne* bezeichnet werden kann. In diesem Zeitraum kann der türkische Nationalismus nicht mehr als das gültige Paradigma funktionieren, um gegenüber möglichen Spannungen und Problemen, die im Konstruktionsprozess einer modernen kapitalistischen Gesellschaft entstehen, kulturelle und diskursive Antworten zu geben und Lösungen anzubieten: Damit ist der Kern der Identität als türkischer Bürger in Frage gestellt. Für Sirman ist dies eine Phase, in der die türkische Gesellschaft sich auf der Suche nach einer neue Konzeptionen von *Demokratie und Individualität* befand (s. Sirman 1989: 15).

Die Feministinnen mussten auch auf diesem ideologisch-diskursiven Terrain eine eigene Position behaupten und sich von anderen (oppositionellen) politischen Gruppen absetzen. Ihre Positionierung im größeren Rahmen der politischen Arena hängt wiederum zusammen mit den vergangenen negativen Erfahrungen, die sie in den politischen Organisationen gemacht hatten und mit ihrer Wahrnehmung des zentralistischen und hierarchischen Charakters der dominanten politischen Kultur und deren Funktionsweise. So gewinnt z.B. das Konzept der Autonomie, eine eigene Interessensphäre für Frauen zu definieren, eine zentrale Bedeutung. In diesem Zusammenhang betont Tekeli, wie wichtig es war, unabhängig von anderen Ideologien und Organisationen agieren zu können:

„Autonomie ist ein Schlüsselkonzept des neuen Feminismus, gemeint ist sowohl die ideologische Autonomie als auch die organisatorische Unabhängigkeit von allen anderen politischen Gruppen und Vereinigungen. Sie korrespondiert mit den Bemühungen, eine separate Interessensphäre der Frauen wieder aufzubauen und ihr Raum zu sichern.“ (Tekeli 1997: 87)

Neben dem Wunsch nach ideologischer und organisatorischer Unabhängigkeit waren es auch die Kritik an konventionellen Politikverständnissen und eine gewisse Distanz gegenüber der Haltung von politischen und intellektuellen Führern gegenüber dem Rest des Volkes, den Massen, die eine wichtige Rolle dabei spielten, dass sich die Feministinnen unabhängig organisieren wollten: „Auf der

Suche nach individueller Befreiung halfen die Frauen, welche die ältere Generation für ihren ‚Für das Volk, gegen das Volk'-Populismus kritisierten, Institutionen aufzubauen, welche es den Feministinnen erlaubten, über ihre unmittelbaren Kreise hinaus zu wirken (s. Arat 1997: 192)."

Sich von anderen Ideologien und politischen Haltungen zu distanzieren, war auch deshalb notwendig, um eigene ideologische Prioritäten zu setzen. So erklärt z.B. Sirman die Distanzierung des Feminismus von der Linken und vom Staat mit der Erkenntnis, dass juristische Reformen nicht ausreichten, um gesellschaftliche Veränderungen zu erzielen (s. Sirman 1989: 20). Mit dem Slogan *The personal is political* im Kopf und mit der Erkenntnis, dass die Intervention in Alltagspraxis und Glauben ein noch wichtigeres politisches Ziel sei, haben sich die Feministinnen von formellen Partizipationskanälen distanziert. Hierarchische Strukturen und die autoritäre Kultur dieser Organisationen hätten dabei eine wichtige Rolle gespielt (s. ebd.). Die von den Feministinnen entwickelten Organisationsformen waren unmittelbar verbunden mit den spezifischen Problemen, die thematisiert wurden. Deshalb mussten neben dem Erbe des politischen Aktivismus – den sie von den linken Bewegungen übernommen hatten – sowohl traditionelle als auch neue Formen des Aktivismus eingesetzt werden (s. ebd.: 28).

Wegen schlechter Erfahrungen in der Vergangenheit und ebenso wegen ihrer ablehnenden Haltung gegenüber formellen Organisationsformen im Allgemeinen organisierten sich die Feministinnen in dezentralen, anti-hierarchischen Formen, welche eine *demokratische Diskussionskultur* beförderten; sie organisierten sich mit ungewöhnlichen, spontanen und innovativen Aktionen, mit denen sie in die Arena der politischen Öffentlichkeit traten. Kurzlebige, aktionsorientierte Kleingruppen mit flexiblen Strukturen und mit einer Vorliebe für *Basisdemokratie* bildeten die meistverbreitete Organisationsform. Kampagnen und Aktionen wurden meistens von Ad-hoc-Komitees organisiert und dezentral geführt:

„Jede Aktion wird nach langen Überlegungen sorgfältig geplant. So wurde z.B. die Organisation von Demonstrationen von 1987 von einem Ad-hoc-Komitee von etwa achtzig Frauen übernommen, die sich einige Wochen lang wenigstens zweimal wöchentlich trafen, um jeden einzelnen Punkt der geplanten Aktion auszuarbeiten." (Tekeli 1997: 84)

Es sind diese unkonventionellen, innovativen Aktionsformen und anti-hierarchischen inneren Strukturen, welche die feministische Bewegung von anderen Oppositionsbewegungen unterscheiden, und die Feministinnen sind stolz auf ihre Form des Politik-Machens und sehen darin ihren Beitrag zum Demokratisierungsprozess:

„Noch heute ist die feministische Bewegung innerhalb dieser Oppositionsbewegungen in vielerlei Hinsicht einen Schritt weiter als die anderen Gruppierungen: So ist sie z.B. ihrer inneren Struktur nach der am höchsten entwickelte demokratische Flügel und spielt somit im Demokratisierungsprozess der Gesellschaft eine grundlegende Rolle.“ (Tekeli 1991: 43; ÜAAR)

Doch obwohl sie diesen wertvollen Beitrag zur Demokratie anerkennt, formuliert Tekeli Selbstkritik, wenn sie diese Organisations- und Aktionsformen nach Erfolg und Effizienz evaluiert:

„Die jüngere Frauenbewegung hatte mehr Schwierigkeiten, sich zu organisieren. Eine Erklärung dafür mag in der schlechten Erfahrung liegen, die diese Frauen mit den sogenannten „demokratischen Massenbewegungen“ der 1970er Jahre gemacht hatten. Anstatt die zu Recht kritisierte ‚Kameraderie‘-Struktur zu reformieren, lehnten sie formelle Organisationen gänzlich ab, was eine zweite große Schwäche der Frauenbewegung bedeutete.“ (Tekeli 1997: 85)

Die Feministinnen hatten zumindest in den 1980er-Jahren eine ganz klare Positionierung in ihrem Verhältnis zum Staat definiert. Für die Bewegungen und feministischen Organisationen der 1990er-Jahre kann dies nicht behauptet werden. Die feministische Ideologie der 1980er-Jahre war gegen den Staat, als *Anti-Staatsideologie*[36] angelegt, und Aktivitäten waren außerhalb des Bereiches des Staates, im Bereich der Zivilgesellschaft, definiert und verortet – eine Zusammenarbeit mit dem Staat wurde abgelehnt. Verschiedene historische und gesellschaftliche Faktoren spielten dafür eine Rolle: Erstens hatte die zweite Welle des Feminismus, wie schon dargestellt, die Staatsideologie ständig kritisiert und sich längst von ihr distanziert. Zweitens hielten die Feministinnen es nicht für möglich, ihre sozialen und politischen Ziele durch staatliche oder formelle Partizipationskanäle verwirklichen zu können. Drittens standen sie dem Staat wegen der enttäuschenden Erfahrungen, die sie mit der kemalistischen Regierung in der Geschichte gemacht hatten, misstrauisch gegenüber. So schreibt Tekeli:

„Die heutige Frauenbewegung hingegen steht der *übermächtigen, autoritären Staatstradition* der Türkei überaus skeptisch gegenüber und hat sich dafür ausgesprochen, vor allem auf der *Ebene der Zivilgesellschaft* zu arbeiten. Die Aneignung feministischer Ideen durch politische Parteien und Staatsbeamte ist ein immer wiederkehrender Grund zum Misstrauen, so dass die feministische Bewegung es vorzieht, eine marginale Kraft zu bleiben, an-

36 Der Begriff *Anti-Staatsideologie* wurde von Nükhet Sirman verwendet (s. Sirman 1989: 16).

statt mit dem neu geschaffenen staatlichen Institutionen zusammenzuarbeiten. [...] Es ist bekannt, dass sowohl die Staatsmänner der Osmanischen Ära als auch ihre Nachfolger sich der Frauenfrage auf instrumentalistische Weise annehmen. Sie mobilisierten, gebrauchten und manipulierten Frauen für ‚*Staatszwecke*' […].“ (Tekeli 1997: 88; Hervorh. AAR)

Trotz all dieser klaren Positionierungen der Feministinnen gegen den Staat muss eine sorgfältige Analyse diese oppositionelle Staatshaltung des Feminismus von den anderen Anti-Staatsideologien und staatsfeindlichen Bewegungen im türkischen politischen Leben, z.B. die der linken Ideologie und des politischen Islams, differenzieren. Eines der charakteristischen Merkmale der feministischen Bewegung, wie gerne in der Literatur über Neue Soziale Bewegungen festgestellt und mehrfach betont wird, ist das Selbstbeschränkungsprinzip: Die feministische Bewegung zielte, im Gegensatz zu anderen politischen Bewegungen, nicht auf die Eroberung des Staates und eine totale Transformation des ganzen gesellschaftlichen Systems. Trotz Distanzierung vom Staat und trotz ständiger Kritik an der Staatsideologie und -tradition war der Feminismus nicht *staatsfeindlich*. Es kann konstatiert werden, dass die Betonung in den oben zitierten Formulierungen mehr darauf liegt, dass die Feministinnen außerhalb des Bereichs des Staates agieren wollten. Eine passende Interpretation dieser Haltung könnte zu der Schlussfolgerung kommen, dass die Feministinnen die *Grenzen des Politischen* erweitert und sogar *die Definition des Politischen* grundsätzlich verändert haben. So kann die Änderung in dieser *Gegen-den-Staat-Haltung* in den 1990er-Jahren besser gedeutet, sogar antizipiert werden.

In den 1990er-Jahren hat sich, einhergehend mit der Pluralisierung der Frauenorganisationen, diese Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Staat und der Frauenbewegung geändert. Während die Betonung immer noch auf dem Beitrag der Frauenbewegung zur Demokratisierung und Entwicklung der Zivilgesellschaft liegt, scheint es, dass die Formulierung *Frauenbewegung vs. Staat* nicht länger gültig ist. So geht zum Beispiel Politikwissenschaftlerin İnci Özkan Kerestecioğlu davon aus, dass die Zusammenarbeit der verschiedenen Frauengruppen in Plattformen, trotz ihrer verschiedenen ideologischen Positionen, dazu beigetragen hat, den Dialog zwischen Zivilgesellschaft und dem Staat zu vertiefen:

„The Platforms deepen the dialogue between the state and civil society through the forms of relationships they build with various state bodies such as the parliament, ministry and governor's offices. In short, this sprouting women's movement of the 1990s consolidates the relationship between the state and society.“ (Kerestecioğlu 2004: 76)

Heute kann der Beitrag der Frauenbewegungen zur Entwicklung der Zivilgesellschaft und zum Demokratisierungsprozess unter zwei miteinander verbundenen Aspekten zusammengefasst werden: Einerseits der Aspekt der *Erweiterung des öffentlichen politischen Diskurses*, in dem die bisher nicht thematisierten Probleme und Gesellschaftsbereiche formuliert und zur Sprache gebracht wurden – und zwar aus einer ganz neuen Perspektive, mit einer ganz neuen Sprache, Wörtern und einer neuen Grammatik. Andererseits der Aspekt der *Transformation der politischen Kultur*, durch die neue Themen mit ganz neuen Methoden und Formen politisiert und ausgedrückt wurden. Das bedeutet jedoch nicht, die Wirkung der feministischen Ideologie und Frauenbewegung lediglich auf die Bereiche wie Status und Emanzipation der Frauen zu beschränken. Vielmehr hat die Frauenbewegung in der Türkei eine allgemeinere Kritik ausgeübt, die auf unterschiedliche Bereiche der Gesellschaft gerichtet ist:

„While staging social opposition to expose specific problems of Turkish women, the women's movement also directed an integrated criticism towards conventional relations and mechanisms entrenched culturally, politically, sociologically, economic, etc., in every field. This approached questioned the status-quo in its every aspect and called for a ‚new democratic society'." (Çubukçu 2004a: 57)

Die Förderung der Demokratie als Rolle der feministischen Bewegung im Sinne einer *gesellschaftskritischen Perspektive* wird von den Feministinnen für die 1980er-Jahre betont, kann aber für die 1990er-Jahre in noch stärkerem Umfang behauptet werden. Kerestecioğlu betont diese Wirkung in zwei Bereichen: der Kritik der patriarchalen Natur des Staates und dadurch die Transformation der politischen Kultur und dank der Zusammenarbeit zwischen den verschiedenen Frauengruppen (islamisch, kurdisch und feministisch) das Infragestellen der zwei staatlichen Tabuthemen, Nationalismus und Säkularismus:

„The women's movement is extremely important in Turkey not solely as a movement seeking solutions to the problems of women by its discourse and ways of Organisation but also as a movement making transformative impacts on the way politics work in Turkey. […] in denouncing the patriarchal structure in different areas of civil society, women particularly problematized the patriarchy of the State and transformed in on certain levels. The organisation of different women's groups for the same goal, in union, created an effect to broaden the boundaries of secularism and nationalism and hence the boundaries of the public sphere." (Kerestecioğlu 2004: 97).

VI Oppositionelle Politik: Bewegungen, Organisationen und Protagonistinnen

Im vorherigen Kapitel wurde die Entwicklung des Feminismus und die Auseinandersetzung der feministischen Ideologie mit anderen Ideologien und Bewegungen, die die politische Öffentlichkeit der Türkei dominieren, aus der Perspektive des akademischen Feminismus, d.h. vorwiegend anhand akademischer Texte (feministischer) Wissenschaftlerinnen, behandelt. In diesem Kapitel verschiebt sich der Fokus der Analyse vom Feminismus als Wissenschaft zum Feminismus als politisch-soziale Bewegung, d.h. die Analyse verschiebt sich zur Ebene der politischen Handlung. Demnach bilden vor allem die Interviews, die mit den Protagonistinnen aus vier sich als oppositionell verstehenden und positionierenden Bewegungen – der türkischen Frauenbewegung, der kurdischen Frauenbewegung, der Menschenrechtsbewegung und der liberalen Bewegung – geführt wurden den Untersuchungsgegenstand. Ihre Selbstverständnisse und ihre Erfahrungen in den Bewegungen sowie die Bedeutung, die sie ihren Aufgaben und Tätigkeiten in den jeweiligen Organisationen zuschreiben sind hier von Bedeutung; zusammen mit der Darstellung der Organisationsstruktur, den Aufgaben und Zielen der jeweiligen Organisationen bilden sie den Fokus der Analyse in diesem Kapitel.

VI.1 Die türkische Frauenbewegung

VI.1.1 Das Aufkommen und die Entwicklung des Zweite-Welle-Feminismus in der Türkei – Die Phase von 1975 bis zu Beginn der 1990er-Jahre

Die ersten Spuren des Aufkommens einer feministischen Bewegung (auf der politischen Ebene) und die Verbreitung einer feministischen Perspektive unter

Geisteswissenschaftlerinnen (auf der akademischen Ebene) in der Periode nach dem Militärputsch von 1980 sind bis in die Phase zuvor, nämlich bis in die zweite Hälfte der 1970er-Jahre zurückzuverfolgen. Auf der politischen Aktionsebene markiert die Gründung des Fortschrittlichen Frauenvereins (*İlerici Kadınlar Derneği*, İKD) am 3. Juni 1975 in Istanbul/Çeliktepe diese Entwicklung (s. İKD 1996: 43). Der Fortschrittliche Frauenverein ist die größte Frauenorganisation, in der bis zum heutigen Tag in der Türkei etwa 50.000 Frauen organisiert sind; seine monatlich erscheinende Schrift *Die Stimme der Frauen* (*Kadının Sesi*) erreicht die größte Leserschaft von ca. 20.000 Frauen (s. Yorgun 1987: 162). Der Verein wurde nicht zufällig 1975 gegründet, denn in diesem Jahr deklarierte die UN *das Jahrzehnt der Frauen*. Der neu gegründete Verein verstand sich vor allem als Vertretung der Anliegen von Arbeiterfrauen.

In dieser Arbeit wird der Fortschrittliche Frauenverein auch als wegbereitend für das Aufkommen des Zweite-Welle-Feminismus in der Periode nach 1980 betrachtet. Diese Auffassung ist aber für viele Autorinnen nicht unumstritten. So verweist Pembenaz Yorgun zum Beispiel auf die Verbindung des Vereins zur *Türkischen Kommunistischen Partei* (TKP) und bezeichnet den Verein als „die Nebenorganisation der illegalen prosowjetischen Kommunistischen Partei" (Yorgun 1987: 162). Darüber hinaus bezeichnet sie die Bewegung als antifeministisch und begründet dies sowohl mit deren Verbindung zur kommunistischen Partei als auch mit der Zielsetzung des Vereins:

> „Indessen war es eine anti-feministische Bewegung, wie man schon aus ihrer organisatorischen Verbindung mit der TKP ableiten kann. Ihr letztendliches Ziel war die Verbreitung der Parteibasis und die Mobilisierung der Frauen mit Losungen wie „Mutterschaft", „Frauen gegen den Faschismus" und „Frauen für den Frieden." (Ebd.: 163)

Auch Tekeli erwähnt den Verein im Zusammenhang mit der Vorbereitungsphase des Feminismus, aber analog zu Yorgun sieht auch sie ihn nicht als zur feministischen Bewegung zugehörig, da sie zu dem Schluss kommt, der Verein beschäftige sich „nicht mit Frauenfragen, sondern mehr mit den Problemen der Arbeiterklasse" (Tekeli 1989b: 36). Unter Berücksichtigung einer erfolgreichen und massiven Mobilisierung der Frauen durch politisch links zu verortende Frauen kann der Verein durchaus als wegbereitend für das spätere Aufkommen des Feminismus angesehen werden. Dennoch bleibt selbst unter jenen Frauen, die damals im İKD aktiv mitgewirkt haben, diese Zuordnung umstritten. Dies belegt ein 1996 veröffentlichtes Buch, das anlässlich des zwanzigsten Gründungstags

des İKD herausgegeben wurde.[1] Aber eines wird deutlich: Jenseits der fruchtlosen Diskussionen darüber, ob der Verein als feministisch bezeichnet werden kann oder nicht, fällt in den Erfahrungsberichten und Zeugnissen im besagten Buch auf, wie bekannt die Themen, Fragestellungen und Sorgen dieser Frauen auch für die heutigen Feministinnen klingen. Auch hier wurden die Frauen nach ihrem Aussehen beurteilt, ob sie sittengemäß, angemessen und als *Revolutionärin* gekleidet waren, mussten sich von ihren männlichen Mitstreitern aus der Partei die ein oder andere abfällige Andeutung gefallen lassen. Nachzulesen ist, wie die Männer der Partei sich einmischten, ob die im Verein arbeitenden Frauen Make-up oder eine modische, weibliche Frisur tragen durften – oder ob ein Kind mit der Karriere einer professionellen Revolutionärin vereinbar sei, was auch von den Frauen selbst reflektiert wurde (s. Bağımsızlık, Hiyerarşi, Özel Yaşama Dair 1996: 76-85). Eine weitere Ähnlichkeit zwischen den Feministinnen der 1980er- und den in den 1970er-Jahren politisch aktiven İKD-Frauen besteht vor allem darin, dass die Feministinnen der Periode nach 1980 paradoxerweise die Freiheit und gleichzeitig die Gleichgültigkeit seitens des türkischen Staates und der Linksintellektuellen genossen haben. So erreichten die İKD-Frauen eine gewisse Unabhängigkeit von der Partei, da auch ihre Aktivitäten als *nicht ausreichend politisch* – nur als *Frauenbereich* – von der Parteiführung eingestuft wurden.

Auf der akademischen Ebene markiert Şirin Tekelis im Jahr 1977 in der renommierten geisteswissenschaftlichen Zeitschrift *Gesellschaft und Wissenschaft (Toplum ve Bilim)* veröffentlichter Artikel den Wendepunkt: Unter dem Titel *Die Frau gegenüber der politischen Macht (Siyasal İktidar karşısında Kadın)* unternimmt Tekeli den Versuch, den Status der Frauen in der Gesellschaft im Verhältnis zur politischen Macht zu untersuchen. Dieser sehr umfangreiche Artikel verwendet nicht nur statistische Daten aus den USA, Frankreich, England, der ehemaligen UdSSR und der Türkei in Bezug auf die Frage nach weiblicher Partizipation im ökonomischen und politischen Leben dieser Länder, sondern er enthält auch eine Darstellung der historischen Entwicklung des Status der Frauen: soziale Stellung, ökonomische Rechte, die Art und Weise, wie die *Frauen-*

1 Am 4 Juni 1994 kamen diese Frauen in Istanbul erneut zusammen mit dem Ziel, anlässlich des 20. Jahrestags der Gründung des Vereins ein Buch zu veröffentlichen (*ve hep birlikte koştuk* 1996: 279). In dem 1996 erschienenen Buch wird unter anderem auch die Diskussion geführt, ob der Verein *ideologisch* und *organisatorisch* doch unabhängig von der TKP gewesen sei, oder ob er *ideologisch* abhängig, aber *organisatorisch* unabhängig war (s. Bağımsızlık, Hiyerarşi, Özel Yaşama Dair 1996: 76-85); und inwieweit der Verein eine marxistisch-feministische Frauenorganisation war (Aslan, Emel 1996: 268) und ob in diesem Sinne eine Verbindung oder Kontinuität zwischen der İKD-Bewegung und der feministischen Bewegung nach 1980 hergestellt werden könne (s. Kılıç 1996: 278). Siehe İKD 1996.

frage von den jeweiligen politischen Systemen behandelt wird und welche Lösungen angeboten werden. Tekeli schlägt in diesem Artikel das Konzept des *unterdrückten sex*[2] als die am wenigsten irreführende (gegenüber anderen, weniger passenden Kategorien wie Klasse, Kaste, marginale Gruppe, Minderheit, Unterschicht) analytische Kategorie für die Untersuchung der Frauen als sozialer Gruppe vor. Sie zieht für ihre Arbeit zahlreiche englische und französische feministische Literatur heran,[3] dennoch basiert ihre Analyse des gesellschaftlichen Status der Frauen hauptsächlich auf marxistischen Kategorien, wie *kapitalistische Organisation der Warenproduktion, Tauschwert der Arbeit, reproduktive Arbeit,* auf althusserianischen Kategorien wie *ideologische Meta-Determinierung* oder auf dem Gramscianischen Konzept der *ideologischen Hegemonie* der herrschenden bürgerlichen Klasse. Besonders in Bezug auf ihre eigene Forschung über weibliche Politikerinnen[4] und die sozialen Faktoren, die ihre politische Laufbahn beeinflussen (wie Bildung, Familie, Zivilstand, Kinder, soziale Klasse) gelingt es Tekeli, aufschlussreiche Erkenntnisse über den gesellschaftlichen Status der Frauen in der Türkei hervorzubringen. So entlarvt sie zum Beispiel die Verherrlichung der Mutterrolle, die Institution des Hausfrauseins, die Frauen-Psychologie und die Weibliche Rolle als hegemoniale Bilder, als Normen und Glauben, die von der bürgerlichen Klasse in der ganzen Gesellschaft verbreitet werden und die zur Aufrechterhaltung der Herrschaft dieser Klasse beitragen. Trotz dieser gelungenen Erkenntnisse auf der ideologisch-kulturellen Ebene, die möglicherweise im Rahmen einer feministischen Analyse besser hätten interpretiert werden können, sind das kapitalistische System und die Herrschaft der bürgerlichen Klasse ihre zentralen analytischen Kategorien, nicht etwa das Patriarchat und das patriarchale System oder patriarchale Werte. Dennoch muss betont werden, dass ihr Werk Hinweise einer feministischen Leseart, allein aufgrund des Fokus auf Frauen als Forschungsgegenstand, wohl zu erkennen sind (vgl. Arat 1993: 124). Tekelis Forschungsergebnisse wurden erst 1981 als Buch veröffentlicht. Unter anderem auch deshalb zählt die Politologin Yeşim Arat Tekelis Buch zur dritten Phase (d.h. nach 1980) der Entwicklung geisteswissenschaftlicher Studien mit dem Fokus auf Frauen (ebd.).[5]

---

2 Zu diesem Zeitpunkt wurde die Kategorie des *Geschlechts (toplumsal cinsiyet)* in der türkischen wissenschaftlichen Landschaft noch nicht verwendet.

3 Unter anderem: Betty Friedan, Kate Millet, Juliet Mitchell, Shelia Rowbotham und Simone de Beauvoir (s. Tekeli 1977).

4 Sie erhebt Daten durch einen 55 Fragen umfassenden Fragebogen, der den 40 weiblichen Abgeordneten, die zwischen 1935 und 1973 dem türkischen Parlament angehörten, vorgelegt wurde (s. Tekeli 1977: 95).

5 Hier in dieser Arbeit steht Tekelis Werk als Wegbereiter für das Aufkommen des Zweite-Welle-Feminismus zu Beginn der 1980er-Jahre, d.h. ihre Arbeit gehört zur Phase vor 1980.

Für die spätere Etablierung der Frauenforschung und des feministischen Ansatzes in der türkischen geisteswissenschaftlichen Landschaft bedeutend ist der von Nermin Abadan-Unat herausgegebene Sammelband *Die Frau in der Türkischen Gesellschaft*.[6] Yeşim Arat ordnet das Buch der zweiten Phase der Entwicklung sozialwissenschaftlicher Studien über Frauen zu, jener Phase, in der die türkischen Geisteswissenschaften weitgehend von den angelsächsisch-europäischen Modernisierungstheorien der Sozialwissenschaften beeinflusst waren (s. ebd.: 125). Nach Arat haben sich die Sozialwissenschaften in der Türkei in dieser Phase hauptsächlich mit Themen beschäftigt wie den Auswirkungen des Modernisierungsprozesses auf die Gesellschaft in der Türkei oder Fragen formuliert, z.B. Wie und warum findet sozialer Wandel statt und welche Funktionen werden durch welche Strukturen erfüllt (s. ebd.: 123)?

In der deutschen Ausgabe von Abadan-Unats Buch finden wir Beiträge von elf renommierten türkischen Geisteswissenschaftlerinnen zu Themenfeldern wie: Frauen und Religion, Frauen im Arbeitsleben, Frauen in der Politik, Frauen und Migration oder der soziale Wandel und die türkische Frau etc. Gemeinsam ist allen Artikeln, dass überwiegend mit quantitativen Forschungsmethoden mit einer besonderen Objektivitätsattitüde – fast positivistisch – gearbeitet wird. Von einer feministischen Perspektive kann hier nicht gesprochen werden, dennoch leistet das Buch für Arat zwei wichtige Beiträge zur Entwicklung der Frauenforschung in der Türkei: Erstens legitimiert das Buch durch die Beiträge von bekannten Wissenschaftlerinnen das Interesse an Frauenfragen. Zweitens erweckt das Buch dieses Interesse bei der jüngeren Generation der Sozialwissenschaftlerinnen in der Türkei (s. ebd.: 125). Tatsächlich sieht auch Tekeli in dem von Nermin Abadan-Unat herausgegebenen Band einen der beiden wichtigsten Meilensteine auf dem Weg zur feministischen Frauenbewegung und zum Feminismus in der Türkei (s. Tekeli 1989b: 36).[7] Den zweiten Meilenstein erkennt Tekeli in der Teilnahme einiger türkischer Akademikerinnen (unter anderen sie selbst) an der von den Vereinten Nationen veranstalteten ersten Weltfrauenkonferenz (Mexiko-Stadt 1975; im Rahmen der UN-Dekade der Frau, 1976-1985) und in der sich daraus ergebenden wachsenden Sensibilität gegenüber Frauenfragen unter türkischen Akademikerinnen gegen Ende der 1970er-Jahre (s. ebd.).

6 Das Buch erschien zunächst 1979 auf Türkisch, herausgegeben vom Verein der türkischen Geisteswissenschaften (Türk Sosyal Bilimler Derneği). Eine englische Version wurde 1981 von Leiden Brill publiziert (s. Arat 1993: 125). Hier referiere ich die erweiterte deutsche Erstausgabe von 1985.

7 Tekeli bemerkt zwar auch die Abwesenheit einer feministischen Perspektive in dem Buch, dennoch hält sie fest, dass einige von den Autorinnen sich mit der Zeit als Feministinnen bezeichnet haben. Sie schreibt, dass sie selbst schon damals, auch wenn sie es sehr versteckt hielt, eine Verteidigerin des Feminismus war (s. Tekeli 1989b: 36).

Tekeli unterteilt die Geschichte der feministischen Bewegung der ersten Jahrzehnte in der Türkei in vier Phasen: 1. Die versteckte Vorbereitungsphase (1975-1980; *Gizil Hazırlık Dönemi*), 2. Die Phase des Erwachens (1981-1983; *Uyanış Dönemi*), 3. Die Phase der Suche nach Legitimation (1983-1986; *Meşruluk Arayış Dönemi*) und 4. Die Phase der Wandlung zu einer Bewegung (nach 1987; *Bir Harekete Dönüşme Dönemi*) (s. Tekeli 1989b). In der ersten Phase der Vorbereitung spielen für Tekeli, neben der Ausrufung der ersten Frauendekade (1976-1985) durch die UN und dem Erscheinen des erwähnten Bandes von Abadan-Unat, die Übersetzung und Veröffentlichung feministischer Werke von Simone de Beauvoir, Kate Millet und Shulamith Firestone ins Türkische durch den Payel Verlag eine wichtige Rolle (s. ebd.).

Die zweite Phase, die Phase des Erwachens, setzt ein mit dem Entstehen erster Selbsterfahrungsgruppen (1981-1982) in Istanbul und Ankara. Nach Tekeli spielen in dieser Phase Diskussionsveranstaltungen und Panels, die durch die Schriftsteller-Kooperative (YAZKO) organisiert wurden und bei denen bisher nicht diskutierte Themen wie *Frauen, Sexualität, Individuum* oder *die Rolle der Intellektuellen* im Mittelpunkt standen, eine wichtige Rolle: diese Veranstaltungen stießen auf eine große Resonanz und trugen maßgeblich zur Gründung der Selbsterfahrungsgruppen bei (s. Tekeli 1989b: 37).[8] Auch in diese Phase fallend, fand im April 1982 in Istanbul ein Symposium zu Frauenfragen statt, an dem unter anderem auch die französische Feministin Giselle Halimi teilnahm und in dessen Rahmen das das Wort *Feminismus* erstmalig – seit der sehr lebendigen ersten Feminismus-Welle im Osmanischen Reich zu Beginn des 20. Jahrhunderts – in der türkischen Öffentlichkeit auftauchte und verteidigt wurde (s. ebd.).[9]

In der dritten Phase, der Phase der Suche nach Legitimation (1983-1986), fanden zwei weitere wichtige Entwicklungen statt: Die erste war die Veröffentlichung einer regelmäßigen feministischen Seite in der Zeitschrift *Somut (Konkret)* Anfang 1983, die wöchentlich erschien und von YAZKO herausgegeben wurde. Diese Seite erzeugte offensichtlich sehr viel Interesse und Rückmeldungen – aber nicht nur positive. Tekeli erwähnt als einen der Gründe für die Einstellung der Seite auch die negativen Reaktionen seitens orthodox-linker Krei-

8 In diesem Zusammenhang trat YAZKO mit der Anfrage für eine Publikation „von Frauen für Frauen“ an Tekeli heran. Zunächst bildeten sechs Frauen (Şirin Tekeli, Gülnur Savran, Şule Torun, Feraye Tınç, Yaprak Zihnioğlu und Günseli İnal) die Redaktion; später trafen noch Zeynep Avcı und Stella Ovadia hinzu.

9 Tekeli notiert, dass auch während des Symposiums viele neue Interessentinnen (ca. 40 Frauen) sich meldeten und bereit waren, bei einem möglichen Publikationsorgan durch YAZKO mitzuarbeiten. Dies geschah aber nicht (s. Tekeli 1989b: 37).

se.[10] Die zweite wichtige Entwicklung in dieser Phase war die Gründung der Firma *Frauenzirkel für Publikation, Service und Beratung (Kadın Çevresi Yayıncılık, Hizmet ve Danışmanlık Şirketi)* durch dreizehn Feministinnen Ende des Jahres 1983. Eines ihrer geplanten Projekte war die Gründung eines Frauen-Kaffeehauses, jedoch konnte die Idee nicht umgesetzt werden. Auch wenn die beabsichtigten juristischen und Gesundheitsberatungsdienste für Frauen ebenfalls nicht verwirklicht werden konnten, so leistete der Frauenkreis seinen Beitrag zur feministischen Bewegung durch die Übersetzung einiger Klassiker der feministischen Literatur (z.B. Die Gespräche von Simone de Beauvoir und Alice Schwarzer) und der Gründung eines Buchclubs (s. Tekeli 1989b: 38).

Ebenfalls in der dritten Phase begannen die Feministinnen ab dem Jahr 1985 den Internationalen Frauentag, der bislang in der Türkei nicht gefeiert wurde (s. ebd.), zu feiern. In diesem Zeitraum sammelten die Feministinnen um die 4.000 Unterschriften, die dem türkischen Parlament übergeben wurden. Mit der Unterschriftenaktion sollte Druck auf die türkische Regierung ausgeübt werden, die im Jahre 1985 von ihr unterzeichnete Konvention CEDAW *(Convention on the Elimination of All Discriminiations Against Women)*, die schon im Jahr 1979 von der UN deklariert wurde, auch umzusetzen (s. ebd.: 39). Nach Tekeli markiert diese Petition das Ende der dritten Phase der Legitimationssuche.

In der vierten Phase, der Phase der Wandlung zur Bewegung (nach 1987), kristallisieren sich unterschiedliche Denkströmungen verschiedener feministischer Gruppen (reformistischer, radikaler oder sozialistischer Feminismus) heraus, begleitet durch die Publikation mehrerer feministischer Zeitschriften (der radikale *Feminist* und der sozialistisch-feministische *Kaktüs* [Kaktus] sowie die Gründung von verschiedenen Organisationen und Vereinen (z. B. der Frauenverein gegen Diskriminierung, *Ayrımcılığa Karşı Kadın Derneği*). Diese Phase ist geprägt durch die Vielfältigkeit ihrer Aktionsformen. Sowohl konventionelle als auch unkonventionelle Aktionsformen wie von Ad-hoc-Komitees organisierte Demonstrationen, Straßenfeste, Kampagnen, Straßenausstellungen und die zeitweilige Eröffnung eines Frauenmuseums fanden in diesem Zeitraum statt.

So demonstrierten am 17. Mai 1987 in İstanbul ca. 3.000 Frauen für Frauensolidarität gegen Gewalt gegenüber Frauen (*Dayağa Karşı Kadın Dayanışma Yürüyüşü*), im gleichen Jahr wurde noch eine Solidaritätskampagne zu diesem Thema initiiert. Im Rahmen dieser Kampagne wurde am 4. Oktober 1987 in Istanbul auf dem Platz vor dem Kariye-Museum das erste Straßenfest organisiert. 1988 wurde in Ankara zeitweise ein Frauenmuseum eröffnet. Ein Jahr darauf fand im Februar, wiederum in Ankara, das von der Donnerstagsgruppe organi-

10 Nach Tekeli wurde der Feminismus als eine reaktionäre und bürgerliche Ideologie betrachtet, welche die sozialistische Linke teile (s. Tekeli 1989b: 38).

sierte erste Treffen der Feministinnen in der Türkei statt (*1. Türkiye Feministleri Hafta Sonu Buluşması*). An diesem Wochenende wurden verschiedene Fragen zur feministischen Politik wie: Wie positionieren und definieren sich verschiedene feministische Gruppen? Was für eine Organisation ist notwendig für die Zukunft der feministischen Bewegung? diskutiert. Als Ergebnis dieser intensiven Diskussionen wurde ein Frauenemanzipationsmanifest (*Kadın Kurtuluşu Bildirgesi*) erstellt. Darüber hinaus wurde von den Frauengruppen ein Kommunikationsnetzwerk mit der Zielsetzung gegründet, die verschiedenen Kampagnen, die sich gegen Gewalt gegen Frauenkörper richteten, zu koordinieren; und die Publikation eines Bulletins wurde beschlossen (s. ebd.: 39). Eine letzte wichtige Entwicklung dieses ersten Jahrzehnts ist im Jahre 1989 die Organisation der Kampagne *Unsere Körper gehören zu uns – Nein zum sexuellen Missbrauch! (Bedenimiz Bizimdir, Cinsel Tacize Hayır!).* Im Rahmen dieser Kampagne kämpften die Frauen auch gegen den Artikel 438 des türkischen Strafgesetzbuches, jenes Gesetzes, welches eine Strafminderung von Vergewaltigungsverbrechen beinhaltet, wenn die vergewaltigte Frau eine Prostituierte ist (s. Kadın Kültürevi ve Mor Çatı'dan Kadınlar, 1991: 76f.).

VI.1.2 Themen und Dynamiken in der Bewegung des Zweite-Welle-Feminismus

VI.1.2.1 Die I. Phase (1980-1990): Die Phase des ideologischen Aufbaus und der Behauptung gegenüber anderen Oppositionellen und Frauengruppen

In dieser ersten ideologischen Akkumulationsphase des Feminismus wird das Patriarchat als zentraler Begriff in den feministischen Analysen über die Institutionen der türkischen Gesellschaft (Familie, Staat, Ökonomie und Bildungssystem) und über die herrschenden gesellschaftlichen Werte und Rollen (Weiblichkeit/Männlichkeit) eingeführt.

Die ersten Jahre des Zweite-Welle-Feminismus sind geprägt durch Definitions- und Positionierungsversuche sowohl nach innen (innerhalb der Bewegung und der Feministinnen) als auch nach außen (gegenüber oppositionellen Gruppen in der politischen Öffentlichkeit). In dieser Phase des ideologischen Aufbaus, der Suche nach der feministischen Identität orientierten sich die Feministinnen über den Feminismus und feministische Bewegungen in den westlichen Ländern und über die verschiedenen Verläufe des Feminismus, wie er in der Geschichte dieser Länder Gestalt angenommen hat. Die Zeitungen thematisieren wieder den

8. März als Internationalen Frauentag.[11] Der *Differenz-Feminismus* wird vom *Gleichheits-Feminismus* unterschieden; die Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern wird als eine erste, aber unzureichende Voraussetzung für die Emanzipation der Frau erkannt (s. Savran 1982: 3). Es wird festgestellt, dass das Problem nicht nur auf der gesetzlichen, sondern auch auf der sozialen Ebene gelöst werden muss. Kategorien wie Männlichkeit und Weiblichkeit, die gesellschaftliche Rollenverteilung sowie der Frauenidentität zugeschriebene Charaktereigenschaften (Emotionalität, Bescheidenheit, Gehorsamkeit, Affektivität) werden in Frage gestellt, dekonstruiert und kritisiert (s. ebd.). Daraus wird die Erkenntnis abgeleitet, dass eine größere soziale Transformation notwendig sei als die bloße Gleichheit vor dem Gesetz. Dies impliziert wiederum, dass die herrschenden Werte in Frage gestellt und der Kampf gegen hegemoniale gesellschaftliche Kräfte geführt werden muss (s. Zileli 1983: 159f.).

In jener Phase werden die Feministinnen in der Türkei sowohl von politisch links stehenden Männern als auch von politisch aktiven Frauen angegriffen und im Angesicht dieser Angriffe befinden sich die Feministinnen immer wieder in Erklärungszwang.[12] Sie müssen ihre Ideologie gegen andere oppositionelle Bewegungen verteidigen und durchsetzen. Auf der einen Seite wird versucht, den Status der feministischen Ideologie als oppositionelle, antikapitalistische, Anti-System-Ideologie (s. Savran 1985: 146) aufrechtzuerhalten und die Feministinnen müssen sich der Behauptung politisch links stehender Männer zur Wehr setzen, der Feminismus sei eine *individualistische bourgeoise Ideologie* (s. Zileli 1983: 157) – auf der andere Seite wird der Feminismus wegen seinem *ausweglosen Subjektivismus* (Özbudun 1984: 13) kritisiert und es wird den Feministinnen vorgeworfen, sich von einer allgemeinen sozialen Kritik zu distanzieren und eine abstrakte, separate Auffassung der Frauenfrage zu verbreiten (s. Zileli 1984).

Die Hauptthemen der zweiten Hälfte dieser ersten zehn Jahre können unter der Überschrift *Körper-Politiken* zusammengefasst werden. In zwei Kampagnen (Frauensolidarität gegen Gewalt 1987; Gegen sexuellen Missbrauch 1989)[13] wurde der Frauenkörper thematisiert und das sexistische, patriarchale System sowie die männlichen kulturellen Codes kritisiert, welche die Gewalt gegen Frauenkörper für normal erachten und parallel dazu die Frauen in die Privatsphäre zwingen. Besonders 1989 – im Zusammenhang mit dem Richterspruch der Verfassungsrichter zur Strafreduzierung im Vergewaltigungsfall einer Prostitu-

11 So ein Artikel von Şule Torun und Şirin Tekeli erschienen am 8. März 1982 in der *Cumhuriyet*-Zeitung (s. Savran 1982).

12 Şirin Tekelis Erklärungsversuch gegen die Auffassung vom Feminismus als *Männerfeindlichkeit* ist ein Beispiel dafür (s. Zileli 1984: 14).

13 Siehe Yelda *Her Kadının Başına Geliyorsa* Januar 1990a, Birikim.

ierten[14] – wurden die Themen Vergewaltigung im Krieg und im Alltagsleben sowie die Kategorisierung der Frauen als ehrvoll/ehrlos (*iffetli* versus *iffetsiz kadın*) durch die herrschenden patriarchalen Werte zu den Hauptthemen der feministischen Öffentlichkeit in der Türkei. In diesem Zusammenhang wurde der patriarchale Charakter des türkischen Staates ebenfalls diskutiert. Es wurde festgestellt, dass nicht nur die Männer, sondern eben auch der Staat patriarchal sei und dass ganz konkret der türkische Staat zur patriarchalischen Gesellschaftsordnung dadurch beiträgt, dass er die Männer vor den Frauen schütze, und eine *heilige, konservative Fassung der türkischen muslimischen Familie* (s. Kapan 1990: 71) mittels aller Macht und durch seine Institutionen und Akteure (Polizei, Richter und Armee) sowie durch deren Praxen aufrechterhalte (s. Ovadia 1990: 54; Yelda 1990b: 58).

Gegen Ende dieses Jahrzehnts wurden auch die Trennungslinien zwischen dem radikalen und dem sozialistischen Feminismus konturierter und schärfer. Eigentlich hatten fast alle Feministinnen dieses ersten Jahrzehnts eine marxistische Vergangenheit, sei es durch die intellektuelle Auseinandersetzung mit den marxistischen Theorien und Ansätzen oder durch ihr politisches Engagement in den marxistischen Bewegungen – oder beidem. So kann auch behauptet werden, dass der Zweite-Welle-Feminismus aus einer schmerzhaften Abrechnung mit dem Marxismus geboren worden war.[15] Trotz dieser gemeinsamen Quelle und dem geteilten Fundus der Erfahrungen – spätestens mit dem Ende der 1980er-Jahre, wenn nicht sogar schon früher (mit Veröffentlichung des radikal-feministischen *Feminist* und dem sozialistisch-feministischen *Kaktüs*),[16] treten die Differenzen schärfer hervor. So sollte zum Beispiel die sozialistische Feministin Gülnur Savran – auf Nachhaken von Ayşe Düzkan – in Kaktüs erklären, warum der Sozialismus doch die notwendige Voraussetzung der Frauenemanzipation sei (s. Savran 1988: 5). Auch Sibel Özbudun musste erneut den Sozialismus als Voraussetzung der Frauenemanzipation betonen (s. Özbudun 1990: 5) und feststellen, dass der sogenannte *westliche Feminismus* sich nicht genug verbreiten konn-

14 Siehe Stella Ovadia *438. Madde*, März 1990, Birikim.

15 Şirin Tekeli betont, dass neben der Abrechnung mit der Rolle des Marxismus bei der Entstehung des Feminismus Anfang der 1980er-Jahre auch die Reflexion über alltägliche Erfahrungen eine Rolle spielten: „So haben wir in dieser Phase durch eine schmerzhafte Erfahrung der Abrechnung mit der Vergangenheit und dem Marxismus, aber noch wichtiger als das, durch penible, sorgfältige Infragestellung unserer alltäglichen Erfahrungen im Leben, die Relevanz der Begriffe wie Patriarchat, Sexismus und hegemoniale Männlichkeit in der Türkei festgestellt und langsam wurden wir zu Feministinnen." (Tekeli 1989a: 37; ÜAAR)

16 Die erste Ausgabe des *Feminist* erscheint am 8. März 1987, der *Kaktüs* erstmalig am 1. Mai 1988 (s. Arat 1991: 10f.).

te und nicht die Unterstützung der gesellschaftlichen Massen erreicht hätte (s. Özbudun 1990: 6).

Diese Trennungslinien werden erst auf dem 1. Frauenkongress (*1.Kadın Kurultayı*, 19.-21. Mai 1989, İstanbul) so sichtbar. Über diesen Kongress berichtete Tekeli enttäuscht: Von den Rahmenbedingungen, wie zum Beispiel von der Sitzordnung (klassische Reihen, welche einen persönlichen Austausch von Gesicht zu Gesicht unter den Frauen und eine demokratische Diskussionsatmosphäre unmöglich machten) bis zum Ablauf der Veranstaltung und den Inhalten der Beiträge. Sie bedauerte auch, dass anstelle von Verständnis und Solidarität unter den teilnehmenden Frauen, die auf den gemeinsamen, aber vielfältigen Erfahrungen vom Frau-Sein hätten basieren können, Ideologie- und Hierarchiekämpfe die Veranstaltung dominierten (s. Tekeli 1989a: 68). Sie stellt fest – und gibt dabei die Idee einer Einigung der Frauen verschiedener Gruppen auf – dass es „in der Veranstaltung Frauen aus linken Bewegungen gab oder Feministinnen und diese sich in zwei Gruppe aufgeteilt hätten" (Tekeli 1989a: 67: ÜAAR).

Während des Kongresses mussten sich die Feministinnen erneut, wie in den ersten Jahren, gegen Beschuldigungen und Vorwürfe seitens der Sozialistinnen zur Wehr setzen, der „Feminismus sei eine bourgeoise Ideologie und könne nur ein paar Reformen innerhalb des kapitalistischen Systems fordern" und sie mögen doch die Radikalität der eigenen gesellschaftlichen Kritik beweisen. So mussten die Feministinnen erneut die Zentralität ihrer Positionen betonen und die Sozialistinnen davon überzeugen, dass die Kritik an sexistischer Diskriminierung, die Kritik an der Verschränkung sexueller Beziehungen mit Herrschaftsverhältnissen zusammen mit der Perspektive *The personal is political* eine grundlegende und umfangreiche Kritik an gesellschaftlichen Praxen darstelle (s. Cankocak 1989: 69f.). So erwidert die Feministin Cankocak rebellisch auf die Vorwürfe seitens der Sozialistinnen:

> „Ist es nicht gnadenlos, eine Politik, welche darauf abzielt, dass über eine ganze Reihe von Erkenntnissen aus Wissenschaft, Geschichte, Religion, Sprache und Ästhetik reflektiert wird und die dafür kämpft, dass Frauen für ihren eigenen Körper, für eine eigene Arbeit, für eine eigene Identität, für eine eigene Geschichte und eine eigene Zukunft eintreten, als reformistisch und pro-systemisch zu bezeichnen?" (Cankocak 1989: 70; ÜAAR.)

Trotz einer grundsätzlichen Zufriedenheit mit dem Frauenkongress berichteten auch die sozialistischen Feministinnen von einer ungesunden Konfrontation, welche sich zu einer chronischen Trennung zwischen den sozialistischen Frauen und den Feministinnen entwickelt habe. Die Sozialistinnen sahen die Gründe dafür darin, dass „die feministische Bewegung in der Türkei sich noch in einer

frühen Phase der Entwicklung befand und deshalb die verschiedenen Frauengruppen noch nicht ihre theoretische Reife gefunden haben“ (Kuzu 1989: 70; ÜAAR). Gegen Ende des Kongresses kam es zu heftigen Auseinandersetzungen und Szenen zwischen beiden Gruppen[17] und die Feministinnen erschienen nicht zum zweiten Tag des Kongresses (s. Cankocak 1989: 69).

Eine Bilanz der ersten zehn Jahre des Feminismus zeigt, dass sowohl positive wie auch negative Elemente zu verzeichnen sind. Die feministische Bewegung basierte auf einer massiven gesellschaftlichen, oppositionellen Mobilisierung im Allgemeinen sowie auf der Politisierung der Frauen in der Periode vor 1980 im Konkreten. Sie starteten zunächst mit der Übersetzung der Hauptwerke der westlichen feministischen Literatur und führten erste feministische Begriffe und Diskussionen in die politische Öffentlichkeit ein. So waren sie diejenigen, die das gesellschaftliche System und die herrschenden kulturellen Praxen mithilfe von Begriffen wie *Patriarchat, Körper-Politik, sexistische Diskriminierung, Emanzipation der Frauen, Gewalt in der Familie, Gewalt gegen Frauenkörper, Männlichkeit und Weiblichkeit* analysiert und interpretiert haben. Dennoch beschränkte sich dieses Unterfangen, die türkische Gesellschaft aus der feministischen Perespektive zu verstehen und zu interpretieren, hauptsächlich auf den Import der feministischen Ideologie aus den westlichen Ländern, auf die Widergabe und Verbreitung der Ideen *eins zu eins* und auf die Anwendung (westlicher) feministischer Lösungsstrategien auf die türkische Gesellschaft, ohne eigene Theorien und Erkenntnisse über gesellschaftliche Lebensbereiche in der Türkei entwickeln zu können. Diese Übertragungsgewohnheit führte auch dazu, dass größtenteils die Organisationsformen der Feministinnen aus den westlichen Ländern (Ad-hoc-Kampagne, Selbsterfahrungsgruppe, Ablehnung einer zentralen und dauerhaften Organisation zugunsten kleiner, zeitweiliger Gruppen) importiert und imitiert[18] wurden (s. Gülbahar 1990: 3). Sozialistische Feministinnen kritisierten diese Organisationsformen und machten – zu Recht – darauf aufmerksam, dass eine Organisation ohne hierarchische Strukturen paradoxerweise

---

17 Der Satz einer sozialistischen Teilnehmerin: „Es gibt nichts, was wir Sozialistinnen von Feministinnen lernen können.“ Und der Satz einer Feministin: „Wir dachten, dass wir zu einem Frauenkongress kommen, wir haben aber gesehen, dass es ein Sozialismuskongress ist“ fassen sehr gut die Dimension dieser Konfrontation zusammen (s. Kuzu 1989: 71; ÜAAR.).

18 Diese diffusen Modelle von Organisation ohne Zentrum, ohne Führung und ohne klar definierte Aufgaben- und Verantwortungsbereiche werden besonders von den Sozialistinnen für die Stagnation der feministischen Bewegung und das Scheitern, damit keinen größeren Frauenkreis erreicht zu haben, verantwortlich gemacht (s. Gülbahar 1990).

z.B. zu Wissens- und Erfahrungshierarchien führe;[19] dass Selbsterfahrungsgruppen doch letztendlich, trotz ausgesprochener politischer Ziele, auf individuelle Erfahrungen begrenzt bleiben und nicht zu größeren, politischen Erkenntnissen führen (s. ebd.:4).

Sicherlich können das feministische Organisationsmodell und seine Haltung kritisiert werden, ebenso die fast „dogmatische" Ablehnung zentraler Organisationsformen und die Abneigung gegenüber jeglichen hierarchischen Organisationsstrukturen – ein Erbe der alten linken Bewegungen – und den Feministinnen kann eine fehlende Sachlichkeit und eine fehlende, objektive Distanz in Bezug auf die eigene politische Vergangenheit und im Allgemeinen auf die politische Kultur des Landes vorgeworfen werden. Dennoch, die Alternative zu einem diffusen Modell der feministischen Organisation ohne zentrale Führung und Programm kann nicht eine zentralistische Organisation mit hierarchisch festgesetzten Strukturen sein. In diesem Punkt müssen auch die linken Aktivistinnen und die sozialistischen Feministinnen Selbstkritik üben und sich fragen, warum die feministische Bewegung nicht ein demokratischeres Erbe vorgefunden hat und warum sie alte Gewohnheiten des Politik-Machens und die hierarchischen Strukturen der herrschenden politischen Kultur zum Teil selbst reproduziert haben.

Die Tatsache, dass die Feministinnen sich in kleineren Gruppen und als Ad-hoc-Formation organisiert hatten, führte wiederum dazu, dass diese Gruppierungen Frauen mit unterschiedlicher ethnischer, religiöser und sozialer Herkunft nicht erreichen konnten. In diesen ersten zehn Jahren bleibt die feministische Bewegung (trotz Ablehnung aller hierarchischen Beziehungen; trotz aller Ansprüche einer demokratischen Diskussions- und Organisationskultur) elitär bis elitistisch, zumal wenig bis gar keine Anstrengungen unternommen wurden, diesen engen Kreis aufzubrechen.

19 Diejenigen, die vielleicht eine privilegierte Ausbildung im Westen genossen hatten, diejenigen, die mehrere europäische Fremdsprachen beherrschten und diejenigen, die vielleicht länger aktiv waren und damit die feministische Theorie besser beherrschten, waren selbst von den Aktivistinnen der Bewegung als kompetenter und in dieser Hinsicht mit größerer Autorität betrachtet worden. Für die Feststellung, dass es dementsprechend eine Wissenshierarchie gab, siehe Gülbahar (1990: 4).

EXKURS III: Kritik der autoritären Werte in der Gesellschaft bei gleichzeitiger Reproduktion hierarchischer Beziehungen durch Wissen, Erfahrung und Organisationskultur: Ein Riss, der die Frauenbewegung in der Türkei zwanzig Jahre (1980-2000) lang durchzieht

So kritisch ihr Scharfblick – die gesellschaftlichen Rollen und Institutionen (Familie, Politik) sowie deren asymmetrische Machtverhältnisse und ungerechte Praxen betreffend – so unverfälscht und gründlich kritisch sind auch die feministischen Augen, wenn es um dominante kulturelle Werte, Normen, Verhaltensweisen und Codes in der türkischen Gesellschaft geht. Diese Praxen und die Verhältnisse zwischen den Individuen auf allen Ebenen, beginnend in Familie und Grundschule bis hin zu jeglicher zivilgesellschaftlicher und staatlicher Organisationsform in der Türkei, wird Gegenstand der feministischen Lesart und bleibt von der feministischen Kritik nicht verschont.[20] Trotz dieses feministischen Bewusstseins über die autoritären gesellschaftlichen Verhältnisse, trotz der intellektuellen und organisatorischen Bemühungen, dies zu vermeiden, bleiben die Themen *Hierarchie und ungleiche Beziehungen* innerhalb der feministischen Organisationen ein hitziges Thema. Die hierarchischen Beziehungen werden vielleicht nicht absichtlich reproduziert – aber sie entstehen, so erfahren wir aus den Berichten jener Feministinnen, welche die Bewegung aktiv tragen – quasi von selbst durch unterschiedliche Wissensvorräte, Erfahrungshintergründe und die Altersunterschiede der Frauen. So berichtet Firdevs Gümüşoğlu, aus der linken Bewegung kommend und sich selbst als sozialistische Feministin definierend, von der hierarchischen Aufgabenteilung, die auf Wissensdifferenzen unter den Aktivistinnen beruht und den damit verbundenen Ausschlussmechanismen:

„Unsere Position in der Frauenbewegung und das Vorhandensein unserer Freunde unter den Sozialisten konnte sogar bei den viel wissenden *älteren Schwestern (Ablalar)*[21] zu Fragen führen, wie: „Ihr seid in der Frauenbewegung, aber wie ernst ist es euch?“. Sie signalisieren, dass wir anderer Ziele wegen in der Frauenbewegung sind; manchmal haben sie dies auch offen verbalisiert. Die Frauen (*Ablalar*), von denen die Rede ist, hatten direkten Zugang zu den Quellen in den feministischen Kreisen und in der Frauenbewegung. Deshalb hatten sie auch, verglichen mit uns, mehr Informationen, was zu ihrer Selbst-

20 Siehe Tekelis Artikel mit dem Titel *Feministische Bewegung als Kritik an Herrschaftskultur: Autoritärismus versus Demokratie (Egemen Kültürün Eleştirisi olarak Kadın Hereketi: Otoritarizm x Demokrasi)*, Kadınlar ve Demokrasi Paneli, Mart 1991.

21 *Ablalar* sind die älteren Schwestern innerhalb der Familien – unverheiratete (ältere) Frauen werden auch als *Abla* angesprochen, um sowohl die Distanz in der Beziehung als auch Respekt zum Ausdruck zu bringen.

wahrnehmung führte, Privilegierte zu sein. [...] In der Frauenbewegung gab es diejenigen, die für alles zuständig waren und diejenigen, die allwissend waren. Wir waren die Proletarier dieser Bewegung und sie schauten von oben auf die Frauen herab.“ (Gümüşoğlu 1996: 37; Hervorh. durch die Autorin)

Ayşe Düzkan thematisiert auch die überlegene Position jener Frauen, die eine oder mehrere Fremdsprachen beherrschten und eine Vergangenheit in der feministischen Bewegung hatten – diesmal aus einer anderen Perspektive:

„Unter uns gab es solche Frauen, die fünf Jahre im Ausland in der Frauenbewegung mitgearbeitet hatten. Sie hatten Sprachkenntnisse, hatten Autorinnen gelesen, deren Namen wir nicht mal gehört hatten. So überragend waren sie. Was sollten sie machen? Sollten sie das, was sie gelernt hatten, wieder vergessen? Außerdem gab es Frauen, die das Lesen ablehnten. Sie sagten, dass sie intuitiv Politik machen wollten und lasen nicht.“ (Düzkan 1996: 28)

Aus den Berichten der Aktivistinnen selbst erfahren wir, dass unterschiedliche Wissensvorräte und Erfahrungshintergründe nicht die einzigen Ursachen für die Entstehung bzw. Reproduktion der hierarchischen Verhältnisse unter den Frauen gewesen sind. Es gab auch andere Faktoren, verbunden mit Organisationskultur und -formen der feministischen Politik, die eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Feministinnen befanden sich in einem Dilemma: Die meisten von ihnen, die ihre ersten politischen Erfahrungen in undemokratischen und zentralistischen Organisationsstrukturen der linken Bewegungen vor 1980 gesammelt hatten, wollten die Fehler dieser Organisationen nicht wiederholen – sie distanzierten sich von diesem Organisationsmodell und selbst jeder Ansatz einer Idee von der Notwendigkeit einer Struktur für die politische Handlung wurde abgelehnt. Von den Konsequenzen, denen eine gewisse Ironie anhaftet, berichtet Stella Ovadia – eine feministische Aktivistin mit jüdischer Herkunft aus der Türkei – in ihrem Text, der die Schwierigkeiten der Frauenemanzipationsbewegung in der Türkei behandelt. Sie spricht vom *Despotismus der Strukturlosigkeit*, der zu neuen Exklusions- und Inklusionsmechanismen entlang der neuen Machtachsen führte:

„Schwierigkeiten der politischen Arbeit, wenn man die Organisation ablehnt: „Despotismus der Strukturlosigkeit.“[22] So lautet ein Begriff aus der Sozialpsychologie und der Titel eines Aufsatzes, der zu Beginn der Frauenbewegung in den USA geschrieben wurde, und den wir vor zehn Jahren bei Zusammenkünften gelesen, von Hand zu Hand gereicht haben. Damals haben wir so etwas gelesen [...]. Es ist möglich, solche Phänomene, wie die

22 Anders ausgedrückt: Willkür durch das Fehlen eines organisatorischen Gerüsts.

Vorherrschaft in der Gruppe, Ausgrenzung des Neuen und Andersartigen, Kampf um die Vorherrschaft, zu kontrollieren. [...] Jedoch entwickelten die Frauen, welche die neue feministische Bewegung bildeten, die aus den linken Organisationen kamen und den Leninismus kennengelernt hatten, aufgrund der Ablehnung von Hierarchien eine total strukturlose Form. Wie die allgemeinen Ausschüsse in den ersten Monaten der Frauenbewegung in Frankreich. Eine solche Organisation, d.h. die Strukturlosigkeit, kann nur den ganz Starken dienen. Die sprachgewandten starken Persönlichkeiten würden hervortreten und das Wort an sich reißen. Weil das einzige Werkzeug der Politik das Wort ist, werden sie nun die Herrschaft übernehmen. Nur aus diesem Grund fühlen sich die Neuen ausgegrenzt. Es wurde aus Angst, dass Hierarchien entstehen könnten, keine Vorschläge gemacht, was die Arbeit zusätzlich erschwert hat. Viele Frauen kehrten nach Hause zurück, ohne etwas gefunden zu haben, was sie tun könnten. Der Despotismus der Strukturlosigkeit drückt aus, dass in einer Organisation, deren Gerüst nicht deutlich zu erkennen ist, die Dschungelgesetze herrschen und der Platz in den Händen bleibt, die ihn an sich gerissen haben. Ich glaube, wir haben dies hier erlebt. Wir haben die Rotation nicht aufrechterhalten können. Weil die Freiwilligkeit der einzige Grundsatz war und die gleichen Leute sich freiwillig gemeldet haben, überarbeiteten sie sich und erhielten den Ruf, der Chef zu sein. Es wurde gesagt, dass keiner dem Anderen etwas aufzwingen darf. Keiner wurde aufgefordert, zu arbeiten; wenn ein Versprechen nicht eingehalten wurde, galt die Forderung nach Rechenschaft als ein Vergehen. Bevor ein funktionierender Mechanismus entwickelt werden konnte, wurde viel Arbeit übernommen, was zu einer schnellen Ermüdung führte. Wenn eine Frau eine Arbeit einmal getan hatte, wollte sie sie nicht noch einmal übernehmen. Da es auch keine Sanktion gab, begann die Ära derjenigen, die verkündeten, die Bewegung sei stillgelegt.“ (Ovadia 1991: 55)

Probleme stellten sich den Feministinnen nicht nur wegen der strukturlosen Organisation, sondern auch wegen der Übertragungsschwierigkeiten, die in den kleineren, informellen Selbsterfahrungsgruppen gewonnenen Einsichten der politischen Arbeit in die Sprache und die Funktionsweisen der konventionellen Politik zu übersetzen. Stella Ovadia schildert die Schwierigkeiten der feministischen politischen Arbeit in der Selbsterfahrungsgruppe:

„In kleinen, sieben bis acht Leute umfassenden Gruppen haben die Frauen entdeckt, dass das Patriarchat ein System ist. Sie haben Angstgefühle wie Schuldbewusstsein, Abnormalität über Bord geworfen. Sie konnten in der Versammlung über die eigene Unterdrückung reden und sie analysieren. Es war die Entdeckungsphase. [...] Als es dazu kam, mit dieser Entdeckung Politik zu machen, wurde es schwer, weil niemand für einen anderen reden wollte und niemand wollte andere vertreten. Die Erfordernisse der Politik, dass man wächst und gegenüber der Außenwelt gegenüber Stellung bezieht, wurden nicht erfüllt. Es

wurden keine Prioritäten gesetzt, weil in jeder kleinen Gruppe das Besprochene als das Richtige wahrgenommen wurde. Jede begann in ihrem kleinen Umkreis Politik zu machen: Es wurde viel Energie verschwendet, wodurch die politische Arbeit der Frauen aus dem Blickfeld verschwand. Als die Selbsterfahrungsgruppe systematisch niemanden mehr anzog, kehrten die gewohnten Denk- und Verhaltensweisen und Positionen zurück. Die unveränderbaren Frauen begannen, feministische Politik zu machen [...] mit der Zeit hörte ihre Politik auf, feministisch zu sein." (Ovadia 1991: 54)

Trotz der Reflektiertheit über die Entstehung und das Funktionieren der hierarchischen Verhältnisse in den Organisationen, trotz der feministischen Bereitschaft, diese Verhältnisse zu vermeiden, reproduzierte die Bewegung diese und ist als elitär verblieben. Nicht nur in der früheren Phase der Bewegung in den 1980er-Jahren, auch in der zweiten Phase in den 1990er-Jahren existierte diese ausschließende Haltung. Gümüşoğlu berichtet von ihren negativen Erfahrungen bei den Treffen in der Vorbereitungsphase zur Veröffentlichung der feministischen Zeitschrift *Pazartesi*.[23] Negative Auswüchse des Verhaltens hatte sie bei einigen Versammlungen der feministischen Zeitschrift selbst erleben dürfen:

„Die zweite und dritte Versammlung der Zeitschrift hatte gerade stattgefunden und ich dachte daran, an dem Prozess teilzunehmen. Dieses altbekannte Verhalten gegenüber Frauen wie mich, die sich ein paar Wochen verspätet hatten, führte mich zu dem Schluss, dass ich diesen ‚Film' nicht noch einmal sehen wollte. Dann bin ich nicht mehr hingegangen; meine Differenzen waren eindeutig." (Gümüşoğlu 1996: 37)

Die Feministinnen sind sich dieser ausschließenden und elitären Strukturen bewusst, die zur Folge hatten, dass die Bewegung nicht die Partizipation von mehr Frauen erreichen konnte und die Feministinnen letztlich unter sich blieben. Die radikale Feministin Ayşe Düzkan übt in dieser Hinsicht Selbstkritik:

„An der feministischen Bewegung müssten sich neue Leute beteiligen. Auch aus heutiger Sicht betrachtet, sollte die Bewegung nicht mit den Leuten identifiziert werden, die seit zehn bis fünfzehn Jahren dabei sind. Ein solcher Mechanismus konnte nicht entwickelt werden. Dies haben wir nicht geschafft. Mit so einem Bewusstsein haben wir uns sowieso nicht bewegt. Diese Problematik ist immer noch nicht begriffen worden. Es gibt neue Zugänge, jedoch ist die Militantenmode in der Türkei nicht mehr vorhanden." (Düzkan 1996: 28)

23 Siehe hierzu auch Kapitel VI.1.3.1

Trotz dieser Kritikpunkte und einiger Misserfolge der feministischen Bewegung bleibt festzuhalten: Die feministischen Ideen haben sowohl in der politischen Öffentlichkeit als auch auf der Regierungsebene eine große Resonanz gefunden und so wurde die politische Kultur des Landes vom Feminismus geprägt und unumkehrbar transformiert.

Im nächsten Kapitel wird, entlang der Darstellung der verschiedenen Organisationen und entlang der Interviews, den Fragen nachgegangen, ob und wie die Feministinnen aus den Fehlern dieser ersten zehn Jahre gelernt haben, oder ob sie andere Wege beschritten haben, andere Organisationsformen zum Tragen kamen. Folgerichtig aber auch, ob sie ihren gesellschaftlichen Einflussbereich erweitern konnten und wenn ja, wie und in welchen Bereichen.

VI.1.2.2 Die II. Phase (1990-2000er): „Von der feministischen Bewegung zur Frauenbewegung"

Gleich zu Beginn dieses zweiten Jahrzehnts gab es ein Ereignis, anlässlich dessen die Feministinnen, als Akteure einer außerparlamentarischen oppositionellen Bewegung, ihre Wirkung und ihren Einfluss auf den öffentlichen Diskurs und das politische System abmessen konnten. Bei der allgemeinen Wahl zum Nationalparlament vom 20. Oktober 1991 ist die unerwartete Anwesenheit von „Frauenthemen" in den Programmen fast aller wesentlichen Parteien festzustellen (s. Arat 1994: 246). Die Mutterlands-Partei (ANAP) hatte schon bei der Wahl 1987 die Frauenfrage zu einem der sieben Punkte in ihrer Wahlkampagne erhoben. Mesut Yilmaz, damals Parteivorsitzender, hatte angekündigt, dass seine Partei CEDAW (*Convention on the Elimination of all Discriminations against Women*) implementieren werde. Die Sozialdemokratische Volkspartei (SHP) hatte schon im Jahr 1989, gefolgt von Partei des rechten Weges (DYP), angekündigt, dass sie eine Quote von 25 Prozent für Frauen in ihren Parteiorganen aufnehmen werden (s. ebd.). Aber noch interessanter, so bemerkt Yeşim Arat, ist, dass die religiöse Wohlfahrts-Partei (RP) sich mit ihrer religiösen Rhetorik zurückgehalten hatte, um die Anliegen der säkularen Frauen aufnehmen und um die Stimmen der Frauen verschiedener gesellschaftlicher Gruppen gewinnen zu können. So wurden manche Themen wie Kommodifizierung der Frauensexualität durch kommerzielle Werbung der freien Marktwirtschaft, innerhäusliche Gewalt gegen Frauen, Geschlechterungleichheiten und die Ausbeutung der Frauen in die Parteirhetorik mit aufgenommen (s. Arat 1994: 246).

All diese Entwicklungen auf der formalen Politikebene könnten auch als eine sich steigernde Sensibilität, ein erhöhtes Bewusstsein im öffentlichen Diskurs gegenüber der Frauenfrage interpretiert werden. Wenn aber die Wahlergebnisse und die Reaktionen der Feministinnen daraufhin betrachtet werden, wird deut-

lich, dass so eine Schlussfolgerung nicht schlüssig wäre: Trotz der frauenfreundlichen Rhetorik der Parteien wurden am Ende nur acht Kandidatinnen in das Nationalparlament gewählt (s. ebd.: 247).

Die Wahl blieb nicht ohne Reaktion seitens der Feministinnen. Für Ayşegül Devecioğlu beispielsweise gleicht die Wirkung der Wahl auf die Frauen einem Wanderzirkus, der die kleinen Dörfer besucht (auch wegen der bizarren Effekte der Propagandafilme, der lauten Wahlbusse, die je eine populäre Melodie als Kampagnenlieder übernommen hatten, Meinungsforschungsinstitute, die für die einzelnen Parteien sehr variierende Prozentpunkte vorausgesehen hatten und bunt geschmückte Demonstrationsplätze) und nach dem ganzen *Lärm um nichts*, ohne die Spur einer Wirkung auf das Leben der Dorfbewohner zu hinterlassen, weiterziehe (s. Devecioğlu 1991: 82). So wird das konventionelle Verständnis von Politik und die Form der politischen Arbeit von Feministinnen erneut kritisiert und dabei kristallisiert sich eine feministische Definition von Politik heraus:

> „Es wird übersehen, dass die wahre und die eigentliche Substanz der Politik darin besteht, die alltäglichen Beziehungen, zu sich, seiner Umgebung, zu seiner Position, zu der verwendeten Sprache, kritisch zu betrachten, infrage stellen zu können, und dies alles zu verändern zu versuchen. Das ist zugleich ein Prozess der Selbstkonstruktion und nach meiner Meinung gibt es keine politischere Daseinsform als diese." (Ebd.)

Die Feministinnen reagierten auf die rhetorische Instrumentalisierung der Frauenfrage für die Wahlkampagnen der etablierten Parteien und veröffentlichten Protestnoten. Eine wurde von ungefähr 80 feministischen Frauen (Autorinnen, Journalistinnen, Aktivistinnen, Akademikerinnen, Künstlerinnen), die einen guten Ruf hatten und weithin bekannt waren, mit dem Titel *Frauen zu Frauenpolitik* veröffentlicht. Hier protestierten die Unterzeichnerinnen dagegen, dass die Forderungen an die Regierung überhört wurden und die Türen des Parlaments für die Frauen verschlossen blieben (s. Kadınlar Kadın Politikasına 1991: 86). Ein anderer Text erschien mit dem Titel *Wir haben auch ein Wort mitzureden! (Bizim de Sözümüz var!)* und war unterschrieben mit *Eine Gruppe feministischer Frauen (Bir Grup Feminist Kadın)*. In diesem Text stellten die Feministinnen ihre Forderungen an die Regierung, die einerseits auf der Verfassungsebene und der Zivilprozessordnung angesiedelt waren, und Themen wie Gewalt in der Familie, Scheidung, außereheliche Beziehungen, außereheliche Kinder, sexuelle Gewalt oder das Arbeitsleben beinhalteten, andererseits aber auch auf Themen wie Kritik an der parlamentarischen Politik und an der Regierungspolitik zielten (s. Bir Grup Feminist Kadın 1991: 84f.).

Die radikale Kritik an den konventionellen Politikformen und die grundlegende Kritik an den gesellschaftlichen Werten und Praxen hatte zwiespältige Konsequenzen für die feministische Politik und für die Feministinnen, welche am Beispiel dieser Wahlen gut zu erkennen sind: Einerseits können die Feministinnen, gerade wegen ihres unkonventionellen Verständnisses von Politik – als Reflexion und Infragestellen der herrschenden Werte und Normen – bis in den Mikrokosmos des Alltags zwischenmenschlicher Beziehungen die Radikalität ihrer Position bewahren; aber auch gerade wegen dieser Radikalität ihrer Kritik laufen sie Gefahr, sich immer als marginale Gruppe oder Subkultur zu verstehen und dementsprechend eine marginale und vielleicht sogar eine passive Rolle in der Politik und in der gesellschaftlichen Transformation zu spielen.[24]

Auf der konkret praktischen Ebene würde das für die Feministinnen bedeuten, dass sie vor einer schwierigen strategischen Entscheidung stünden. Auf einer Seite ermöglicht das *Wissen über das Frau-Sein* den kritischen Blick auf autoritäre politische Strukturen und Beziehungen, ist also ein ungeheuer wertvolles Moment der Kritik der existierenden politischen Kultur des Landes und ermöglicht grundsätzlich eine Transformation des Kritisierten. Dies aber erfordere, so zumindest die Wahrnehmung seitens der Feministinnen, einen Rückzug aus den üblichen Formen des Politischen (Parteipolitik, Parlament, Regierung und letztendlich der Institutionen des Staates).

So mussten die Feministinnen, statt das ehrgeizige Projekt einer Transformation der politischen Kultur des Landes zu verfolgen, einen neuen Bereich des Politischen definieren. Şirin Tekeli macht auf die Gefahr aufmerksam, dass die Feministinnen im Falle eines Engagements in der konventionellen Politik möglicherweise ihre Fähigkeit zur Kritik verlieren oder sie assimiliert würden. Was wäre die Alternative? Tekeli schreibt:

„[Die Alternative wäre, den] Rahmen, in dem Politik stattfindet, die Normen und Werte, auf denen sie basiert, ändern zu können; in diesem Sinne kann gesagt werden, dass wir uns mit dem Vorschlag konfrontiert sehen, eine gegensätzliche Kultur zu pflegen. Tatsächlich sind nach Meinung der feministischen Frauen die Ursachen des Zustands, der die Frauen macht- und kraftlos macht, der Autorität des Mannes sich unterordnen lässt, folglich zum Unterdrückten und Menschen zweiter Klasse macht, in den familiären Beziehungen zu suchen, der Autorität dort und in der existierenden Gesellschaft, wo dies als Privatleben

24 Hier taucht die Frage auf, ob nur Protestieren allein sinnvoll ist und ob dies eine ausreichende Form von Politik ist. In diesem Rahmen argumentiert Devecioğlu, dass es nicht notwendig wäre, einen Text (*statement- bildiri*) zu veröffentlichen, nur um anzukündigen, dass ‚wir nichts machen werden' (s. Devecioğlu 1991: 82).

aus der Öffentlichkeit und der politischen Arena ausgeschlossen wird.“ (Tekeli 1991: 4; ÜAAR)

Tatsächlich sind die autoritären Strukturen der Beziehungen innerhalb der privaten Sphäre – der konservative Charakter der Familie, welcher vom türkischen Staat sehr geschützt wird, die abhängige, klassische Rolle der Frau innerhalb der Familie und die damit verbundene Unterdrückung und der niedrigere gesellschaftliche Status der Frauen – Themen der Kritik und Dekonstruktion, die auch in diesem zweiten Jahrzehnt die feministische Agenda bestimmen werden. Demnach wäre die feministische Forderung gegen die Unterdrückung der Frau die gleichberechtigte Anerkennung der Frau vor dem Gesetz, in der Familie, in allen gesellschaftlichen Beziehungen und Bereichen, in der Wirtschaft und vor dem Staat als Individuum. So bilden die Dekonstruktion der autoritären Struktur des Staates und der Familie, welche von der herrschenden gesellschaftlichen Kultur und Praxen aufrechterhalten wird, und die Betonung des Individualisierungsprozesses der Frau[25] die Hauptkomponenten des feministischen Diskurses. Die Themen (Gewalt in der Familie, Anerkennung der Frau als Individuum in der Familie und vor dem Staat, Missbrauch der Frauenkörper, hierarchischer Charakter der Beziehungen in der konventionellen Politik), die Methoden der Analyse (Dekonstruktion von Weiblichkeit und Männlichkeit und damit verbundene sozialen Rollen, Dekonstruktion der patriarchalen Kultur und Werte, Kritik an hierarchischen Organisationsstrukturen) und der dominante Stil (Sprache und die politische Arbeitsweise) scheinen auch die 1990er-Jahre des Zweite-Welle-Feminismus geprägt zu haben. Dennoch gibt es in dieser Phase neue Entwicklungen, die weitgehende Konsequenzen für die feministische Bewegung haben werden.

Es ist die Phase der Institutionalisierung, Professionalisierung und des Projekt-Feminismus.[26] Schon Ende der 1990er-Jahre wird dieser Trend von Şirin Tekeli erkannt und dementsprechend macht sie auf neu gegründete Institutionen aufmerksam und benennt neue Fähigkeiten, die seitens der Feministinnen benötigt werden, um diese Institutionen leiten zu können:

25 Siehe für die Analyse, die die Unterdrückung der Frau innerhalb der Familie, vor dem Gesetz und vor dem Staat damit begründet, dass die Frau als Individuum nicht anerkannt wird, die Arbeit von Kadıoğlu (1993).

26 Im letzten Kapitel wurde über diese Phase ein umfangreicher Überblick geboten. Hier werden nur die Aspekte, die in bezug auf die Bewegungsdynamik aus der Perspektive der Aktivistinnen von Bedeutung sind, behandelt.

„From 1989 onwards, efforts have been concentrated on creating shelters for battered women, and other feminist initiatives, which require new skills such as fund-raising, organisation, and management.“ (Tekeli 1992: 140)

Diese neue Entwicklung führte zu der Erkenntnis der Feministinnen, dass nicht mehr von einer *feministischen Bewegung*, sondern von einer *Frauenbewegung* zu sprechen sei. In dieser Unterscheidung wird der feministischen Bewegung Radikalität (im Diskurs) und Unabhängigkeit (finanziell, organisatorisch und institutionell) zugeschrieben, während die Frauenbewegung jene Organisationen beheimatet, in der Frauen verschiedener ideologischer Ausrichtungen (kemalistische, liberale, islamische, radikale, sozialistische) und verschiedener Kulturen und Ethnien (z.B. kurdische Frauen) sich zusammenschließen (s. Zihnioğlu 1996: 34). Von der Mehrheit der Feministinnen wird diese Entwicklung kritisch betrachtet und nostalgisch der bunten und lebendigen Aktivität und Radikalität der 1980er-Jahre gegenübergestellt. (s. Bora 1996: 40). Das führt auch zu selbstkritischen Reflektionen darüber, ob die feministische Bewegung, nachdem sie ihre Ideen in Projekte und in Organisationen umgesetzt hat, doch nichts von ihrer Radikalität verloren hat und ob sie nicht, indem sie in zivilgesellschaftlichen Organisationen arbeiten, als Organe von irgendwelchen Entwicklungsprogrammen und in Ergänzung zum damals viel kritisierten und gefürchteten Staat operieren (s. ebd.).

Die Institutionalisierung und Professionalisierung der Bewegung bringt sehr viele Probleme mit sich, sie birgt aber auch Erkenntnischancen und Möglichkeiten für die Entwicklung neuer Strategien für die feministische Politik. Mit den neu gegründeten Vereinen und den Frauenprojekten mussten die Frauen lernen, im Rahmen der Gesetze zu operieren. Sie mussten mit Institutionen der Regierung und kommunalen Verwaltungen zusammenarbeiten und kooperieren, die zuvor abgelehnt wurden. Das Geld, das im Vergleich zum Mangel der vorherigen Jahrzehnte jetzt ausreichend über Fonds der internationalen NGOs zur Verfügung steht, bringt den Druck mit sich, feministische Ideale und Ideen in kurzer Zeit in effektive Projekte umzuwandeln und der Rechenschaftspflicht gegenüber internationalen Institutionen in Form von Berichten, Projektanträgen und Begründungschreiben, nachzukommen (s. Taylı/Mefküre 1997: 81). Meinungsunterschiede und Differenzen unter den Frauen in Bezug auf Erfahrungshintergründe, Wissensvorräte und Klassenherkünfte treten unter dem Druck, Arbeiten erledigen und Finanzentscheidungen treffen zu müssen, deutlicher hervor (s. ebd.: 84). Das institutionelle Wachsen und die Professionalisierung bringen Konkurrenzkämpfe und wiederkehrende hierarchische Strukturen unter den Frauen im Arbeitsprozess mit sich. Dennoch fällt eine Bilanz der Phase der Insti-

tutionalisierung und Professionalisierung positiv – besonders im Hinblick auf neu gewonnene Erfahrungen und Einblicke – aus. Die Notwendigkeit, mit anderen staatlichen und nicht-staatlichen Institutionen und Gruppen zu kooperieren und zusammenarbeiten zu müssen, bietet die Gelegenheit, diese Verhältnisse zu thematisieren (s. ebd. 83). In diesem Prozess erlangen die Feministinnen ein Bewusstsein über die Differenzen unter den Frauen bezüglich Generation, Lebensstil, Bedürfnisse, Erwartungen, Klassen und Bildungsherkünfte, Alter, Wissensvorräte und Erfahrungshintergründe (s. ebd. 85). Aber vor allem haben die Frauen in diesem Prozess gelernt, oder zumindest die Notwendigkeit zu lernen verspürt, mit Differenzen und mit Anderen umzugehen (s. ebd.).

VI.1.3 Organisationen

Im Folgenden werden drei Frauen-NGOs – *Ka-Der, Amargi* und *Pazartesi* (*Pazartesi* als Zeitschrift ist hier eine Ausnahme), die ich der türkischen Frauenbewegung zuordne, dargestellt. An dieser Stelle muss dennoch unmittelbar angemerkt werden, dass keine dieser Organisationen sich in erster Linie als *türkische* Frauenorganisation verstehen und bezeichnen würde. Dies würde auch ihrem Selbstverständnis als feministische und systemkritische Organisation und ihrer solidarischen politischen Haltung gegenüber Frauen anderer Ethnien und Gruppen in der Türkei widersprechen. Warum ich sie hier dennoch der türkischen Frauenbewegung zuordne, hat zweierlei Gründe: Erstens sind die Mitglieder aller drei Organisationen, trotz ihrer offenen Haltung und unterschiedlichen Zusammensetzung, zu 90 Prozent türkischer Herkunft. Zweitens können politische Haltung und Positionierung der Repräsentantinnen, d.h. der diskursiven Elite dieser Organisationen, mit denen ich Interviews geführt habe, eher im Rahmen der türkischen feministischen Politik verstanden und zugeordnet werden.

Die Darstellung der Organisationen und interviewten Repräsentantinnen soll in erster Linie Hintergrundinformationen für das Verstehen und die Zuordnung der Positionierung, der Haltung der jeweiligen Protagonistin in der politischen Öffentlichkeit geben. Dabei wird aber keineswegs auf eine Wiedergabe der Organisationsideologie, der Organisationsziele und der ideologischen Ausrichtung abgezielt. Vielmehr wird darauf geachtet, dass eine kritische Darstellung der jeweiligen Organisation erfolgt. Denn für die zentralen Fragestellungen der Arbeit und insbesondere die Feldforschung betreffend, ist eine Analyse der inneren Organisationsstrukturen, der Entstehungsgeschichte, der finanziellen Quellen, der Brüche und Änderungen sowie der internen Konfliktprozesse der jeweiligen NGO wertvoller als eine bloße Wiedergabe der Organisationsideologie oder eine Inhaltsangabe.

Pazartesi (gegründet 1995), als die feministische Zeitschrift mit der größten Leserinnenzahl, die außerdem zwei zentrale ideologische Richtungen unter den Feministinnen – die sozialistische und die radikalfeministische – der 1980er-Jahre zusammenbringt, hat wie keine andere Zeitschrift die 1990er-Jahre der Frauenbewegung und eine bestimmte Generation Feministinnen geprägt. *Ka-Der* (gegründet 1997), tritt als Frauenorganisation mit dem Anspruch auf, Frauen aller ideologischen Richtungen in der parlamentarischen Politik zu unterstützen und für die politische Karriere auszubilden und kennt keine vergleichbare Organisation in der Türkei. *Amargi* ist als Frauenorganisation (gegründet 2001) relativ jung. In ihr finden sich Frauen verschiedener Ethnien, die sich nicht dem Zweite-Welle-Feminismus, sondern eher dem Dritte-Welle-Feminismus in der Türkei zuordnen. Die Organisation sticht mit ihrer differenzierten Position, die sie in der feministischen Öffentlichkeit einnimmt, heraus.

VI.1.3.1 Die Zeitschrift PAZARTESİ (April 1995 bis November 2005)

Der türkischen Öffentlichkeit wird die feministische Zeitschrift *Pazartesi* (*Montag*) erstmals durch die Veröffentlichung einer Sonderausgabe zum 8. März 1995 bekannt. Diese Sonderausgabe wird mit einer Auflage von ca. 25.000 Exemplaren gedruckt und über Postversand und Hand-zu-Hand-Weitergabe in den verschiedenen Städten der Türkei verteilt (s. Pazartesi: April 1995). Die Zeitschrift ist ein Produkt der seit über zwei Jahren regelmäßig montags stattfindenden Treffen von Feministinnen, von denen einige für die Zeitschriften Feminist und Kaktüs gearbeitet hatten (s. ebd.; Düzkan 2005: 154).[27]

Die Idee zur Veröffentlichung einer populär-feministischen Zeitschrift kam zwei türkischen Feministinnen, während sie mit dem Zug von Hamburg nach Weimar reisten. Hülya (Eralp), die auch für den Kaktüs schrieb, und Nebahat, die später für die Frauenanstiftung (FAS)[28] arbeiten sollte (s. Koçali 2002: 75), träumten von einem Frauenprojekt in der Türkei. Damals wurde unter den Feministinnen in der Türkei die Notwendigkeit einer populären feministischen Publikation diskutiert, es wurde auch ein Projektantrag formuliert, aber die finanzielle Unterstützung blieb aus (s. ebd.). Wieder zurück in Istanbul, teilte Hülya die

27 Zusätzlich zu diesen beiden feministischen Zeitschriften gibt es für Ayşe Düzkan zwei weitere populäre Frauenzeitschriften, *Kadınca* und *Kim*, von deren kulturellen Erbe und Erfahrungen *Pazartesi* profitiert habe (s. Düzkan 2005: 154).

28 Die FAS (FrauenAnStiftung) ist eine feministische Stiftung die der Partei DIE GRÜNEN nahe stand und zwischen 1988-1998 existierte. Später wird die Stiftung mit der Begründung, dass sich die Grünen keine drei Teilstiftungen leisten könne, mit der Heinrich-Böll-Stiftung unter dem Namen „Feministisches Institut" fusionieren. Siehe auch: http://www.glow-boell.de/index.html.

Idee mit Filiz und in kürzester Zeit erfuhren etwa 150 Feministinnen aus Istanbul, Ankara und Izmir von der Idee, die enthusiastisch aufgenommen wurde (s. ebd.). Im Mai 1993 fand in Istanbul das erste Treffen statt (Koçali 2005: 139) und zwei Monate später wurde der Projektantrag geschrieben und an die Frauenanstiftung nach Deutschland geschickt. Im Dezember des Jahres 1994 erhielten die Feministinnen die Nachricht, dass das Projekt bewilligt sei und im darauffolgenden Jahr erhielt die 18-köpfige Projektgruppe[29] erstmalig Geld aus Deutschland (s. ebd. 140). *Pazartesis* Publikationsleben durchläuft verschiedene Phasen, die sowohl von inhaltlichen Umbrüchen als auch von Änderungen im Format und in der Finanzierung bestimmt sein werden. Die folgende Periodisierung gibt ein Überblick über diese verschiedenen Phasen der Zeitschrift:

- Erste Phase (April 1995, Vol.1, bis Februar 2000, Vol. 59)
- Zweite Phase (März 2000, Vol. 60, bis März 2002, Vol. 83)
- Dritte Phase (April 2002 bis November 2003: *Pazartesi* erscheint nicht)
- Vierte Phase (Von November 2003, Vol. 84, bis November 2005, Vol. 106)
- Fünfte Phase (Von April/Mai 2006, Vol. 108, bis heute)

Pazartesi hatte den Anspruch, als „populär"-feministische Zeitschrift für jede Frau verständlich und lesbar zu sein und neben politischen Themen auch aktuelle Nachrichten aus den verschiedensten Bereichen des sozialen Lebens zu thematisieren. Dennoch waren sich die Feministinnen nicht immer über die inhaltliche Ausrichtung einig. Die einen wollten eine politische Zeitschrift mit theoretischer Analyse und entsprechenden Texten, die anderen betrachteten die Zeitschrift als Instrument, um auch Hausfrauen erreichen zu können; wieder andere sahen in der Zeitschrift vor allem ein notwendiges Medium, um ein Kommunikationsnetzwerk unter den verschiedenen feministischen Gruppen herzustellen (s. Koçali 2005: 140). Die Zeitschrift erschien letztendlich als eine populär-feministische Zeitschrift – dennoch waren es die verschiedenen Positionen innerhalb der Redaktion, die immer wieder zum Streit über die Ausrichtung der Zeitschrift und möglicherweise zu den späteren Konflikten und Spaltungen führten. Einer der Gründe, warum *Pazartesi* als populäre (massentaugliche) Zeitschrift erscheinen sollte, war die Absicht, die größtmögliche Anzahl von Frauen *anzustiften* (s. Koçali 2002: 81) Eine Fürsprecherin für die Notwendigkeit einer populären

29 In dieser Gruppe sind durchweg öffentlich bekannte Feministinnen wie Filiz Koçali, Asuman Bayrak, Ayşe Düzkan, Hülya Eralp, Semra Emre, Beril Eyüboğlu, Esra Koç, Emel Deniz, Fadime Gök, Filiz Kerestecioğlu, Füsun Özlen, Gülnur Savran, Handan Koç, Meltem Ahıska, Minu İnkaya, Nermin Coşkun, Nesrin Tura, Nural Yasin, und Yaprak Zihnioğlu (s. www.radikal.comtr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5494, 14.08. 2007)

Zeitschrift war Ayşe Düzkan. Sie verbindet diese Notwendigkeit mit feministischen Zielen und mit feministischer politischer Arbeit:

„Ähnliche Zeitschriften wie ‚*Pazartesi*' gibt es auch in Amerika und England. Den Inhalt dieser Zeitschriften, die auch Populärmusik und Politik behandeln, kann jede Frau leicht verstehen, die eine Zeitung lesen kann. Ich denke, dass dies sehr wichtig ist, weil es so ist, als ob man nichts Politisches bezüglich der Frauen unternommen hätte, wenn man nicht etwas schreibt, was jede Frau lesen und verstehen kann. [...] Wenn man etwas Theoretisches schreibt, ist es nichts Politisches, sondern eine akademische Aktivität. Die Herausgabe einer Zeitschrift, die von den meisten Frauen verstanden wird, ist nötig." (Düzkan 2005: 154f.)

Ayşe Düzkan weist auf die publikationspolitischen Diskussionen hin, die unter den Feministinnen geführt wurden:

„An die populäre Sprache und an die Aktualität Anschluss zu finden, war die Ursache für einige unfruchtbare Diskussionen. Wir versuchten über die Populärkultur die Mann-Frau-Beziehung zu kritisieren; wir erwähnen z.B. Nilüfer, Sezen Aksu, ihre Lieder usw. [...] Dieser Unterschied, zwischen den lesenden, schreibenden, links-feministischen Frauen und dem Rest der Frauen ist einer der Faktoren, der unsere Arbeit erschwert. Diese Spannung haben wir immer gespürt. Aus dem Blickwinkel vieler Frauen ist ihr tatsächliches Interessengebiet und das Gebiet mit dem sie sich beschäftigen müssen, weil es Inhalt von *Pazartesi* ist, ganz unterschiedlich." (Ebd. 155)

Die Bedeutung einer populären Zeitschrift sieht sie auch im strategischen Zusammenhang mit Themen, die damals, als *Pazartesi* erschienen war, in den vorherrschenden öffentlichen Diskursen zumeist behandelt wurden:

„Man muss sich an die erste Erscheinungsphase von *Pazartesi* erinnern. Die Frauenfrage wird in den Medien ständig diskutiert: Ayşe Arman[30] diskutiert: „Sollen wir feministisch sein oder nicht?" Duygu Asena[31] schreibt ständig feministische Artikel. [...] Es ist eine Phase, in der die Frauenzeitschriften der großen Medienhäuser wie Cosmo, eine Feenmärchen-Zeitschrift, und Kim die gleiche Marktstellung haben. [...] Kim sagt: ‚Eröffnen Sie

30 Ayşe Arman ist eine türkische Journalistin, die für die Boulevard-Presse schreibt.

31 Duygu Asena ist Schriftstellerin, Journalistin und Frauenrechtlerin. Als Herausgeberin der ersten Frauenzeitschrift *Kadınca* (1978) ist sie sowohl in der türkischen Öffentlichkeit als auch unter den Feministinnen sehr prominent gewesen. Mit Ihrem Bestsellerbuch *Die Frau hat keinen Namen* (*Kadının adı yok*) hat sie auch eine große Zahl von Leserinnen erreicht.

getrennt von ihrem Mann geheim ein Girokonto, vertrauen Sie nicht all zu sehr in Ihre Zukunft.‘ Cosmo zeigt ‚die Wege, einen guten Ehemann zu finden‘ auf.“ (Ebd.)

So umstritten es auch war, die Frauen einigten sich darauf, dass *Pazartesi* als populäre, nicht aber als theoretische oder politische Zeitschrift veröffentlicht werden sollte. Um einen Eindruck über Aufbau und Inhalt zu erhalten, werden hier einige Beispiele aus der ersten Ausgabe gegeben.[32] In der ersten Ausgabe erscheint ein Artikel über das Entfernen der Körperhaare (unter dem ironischen Titel: „Diese Haare-Angelegenheit: Entfernen oder nicht Entfernen?“), der auch ein Selbstbeispiel beinhaltet. Außerdem: Eine kurze Erfahrungsgeschichte über Jungfräulichkeit, ein Artikel über die berühmte Feministin und Schriftstellerin Halide Edib Adıvar (die während des Unabhängigkeitskriegs Atatürk sehr nahe war und dennoch nach dem Krieg in England im Exil leben musste), ein Artikel über die Vergewaltigung einer Frau namens Güneş K., deren Erlebnisse tage- und wochenlang die Boulevardpresse beschäftigte,[33] ein kritischer Artikel über Teilzeitjobs für Frauen, ein informativer Artikel über die Phase nach einer Abtreibung (mit Ratschlägen und medizinischen Tipps), ein Interview mit den Mitgliedern einer Frauen-Rockband in Istanbul, ein Bericht über eine US-amerikanische Frauenmannschaft, die erstmalig an einem World-Cup-Segelwettbewerb teilnimmt und viele weitere kleinere Kunstnachrichten und Ankündigungen zu Veranstaltungen, die für Frauen von Interesse sein könnten (s. Pazartesi: April 1995).

32 Hier wird auf eine Inhaltsanalyse der Zeitschrift aus den erläuterten Gründen verzichtet.

33 Dieser Fall ist von besonderer Bedeutung. Güneş K. stammt aus einer bekannten Mittelstandsfamilie aus Istanbul, ihre Eltern sind beide Ärzte. Die beiden Täter waren Metin Kaçan, ehemaliger Lebenspartner Güneş’ und bekannter Schriftsteller (seinen Milieuromanen über das Alltagsleben der Zigeuner, die im anrüchigen Tarlabaşı-Viertel leben, schenkten Intellektuelle und die Publikationswelt Istanbuls sehr viel Aufmerksamkeit – später wurde der Roman mit berühmten Hauptdarstellern, wie Müjde Ar und Okan Bayülgen verfilmt) und sein homosexueller Freund, der ebenso bekannte Fernsehmoderator Alp Buğdaycı. Mit dem Bericht über diesen Fall erzielte *Pazartesi* in ihrer ersten Ausgabe einen journalistischen Coup, da Güneş mit Pazaresi eine Exklusivreportage vereinbart hatte. Abgesehen von diesem journalistischen Erfolg ist der Fall sehr beispielhaft: Er zeigt, dass Frauen, auch wenn sie eine privilegierte gesellschaftliche Position inne haben, auch wenn sie mit den Männern ihres Bekanntenkreises ausgehen, nicht vor sexueller Gewalt geschützt sind, selbst vor Vergewaltigungen nicht. Die sich anschließend gegen Güneş richtende Schmutzkampagne und die damit beschworene Solidarität und Freundschaft unter den intellektuellen Männern bestimmter Kreise während der Gerichtsverhandlungen müsste auch die Augen einiger junger Frauen geöffnet haben, die bis dahin nicht erkannten, wie schnell in schwierigen Situationen Männersolidarität entstehen kann (s. „*Güneş neler yaşadı?*“ (*Was hat Güneş erlebt*?), Pazartesi April 1995: 2ff.).

Aber selbst in der ersten Phase gab es Brüche und Änderungen. Der dominierende Nachrichtenjournalismus der ersten Ausgaben wird in späteren Ausgaben mehr und mehr durch Analysetexte ersetzt (s. Koçali 2002: 78). Anstelle von Berichten über die eher private Sphäre erscheinen nun mehr Artikel, welche die öffentliche Sphäre und die allgemeine Politik betreffen (s. ebd.). Filiz Koçali verbindet diese Änderungen mit drei Faktoren: Erstens mit der Leserinnenzahl, zweitens mit den Diskussionen auf der Weltfrauenkonferenz in Peking (1995) und drittens mit der politischen Tagessordnung der Türkei:

„Am Anfang war es unser Ziel, zehntausend Leserinnen zu erreichen. Dabei erreichten unsere Verkaufszahlen nicht einmal die Hälfte. Wir schätzten, dass die meisten unserer Leserinnen theoretische und politische Diskussionen brauchen. So interpretierten wir das Interesse an der Diskussion über den politischen Islam, für den wir in einigen Auflagen nach der Erstveröffentlichung Platz einräumten und für unsere analytischen Schriften, die wir von Zeit zu Zeit brachten. Das Interesse der Feministinnen aus aller Welt an Themen wie Globalisierung und Verarmung, die bei der Pekinger Konferenz thematisiert wurden und die Diskussion der Feministinnen weltweit über Hierarchie, Ungleichheit und die ethnischen, rassischen und nationalen Unterschiede unter den Frauen, eröffnete uns auch Möglichkeiten. Wir nahmen die Notwendigkeit, etwas zu sagen, und die Möglichkeit Feminismus zu betreiben und die vielfältigen Kanäle, wahr. Wenn wir auf die Türkei zu sprechen kommen. [...] Die Phase des 28. Februars, die schon zuvor begonnen hatte, spaltete auch die Frauen, wie alle anderen Gesellschaftsteile. Wenn wir den 28. Februar grob resümieren, zeigt sich als Hauptgefahrenpunkt der politische Islam, als zweitrangiger Gefahrenpunkt das Kurdenproblem, das nach der Unterstützung der Zivilisten für den Kampf mit ihnen verlangt." (Koçali 2002: 78)

Der erste Umbruch kam in Februar des Jahres 2000. In der 59. Ausgabe der Zeitschrift wurde den Lesern mitgeteilt, dass Beiträge von Gülnur Savran, Nesrin Tura, Filiz Koçali und Filiz Kerestecioğlu nicht mehr in der Zeitschrift erscheinen würden. Trotz aller Ansprüche an Transparenz seitens der Feministinnen wurden den Leserinnen die Gründe dafür nicht mitgeteilt. Die wenigen Erklärungszeilen des Abschiedstextes (*Hoşçakalın – Auf Wiedersehen, Alles Gute*) lassen erahnen, dass es sowohl den Zurückgebliebenen als auch den Gehenden schwer fiel, miteinander zu sprechen, geschweige denn eine öffentliche Stellungnahme in der Zeitschrift zu wagen:

„Wir glauben an die Linie, die Funktion und vor allem an die Leserschaft von *Pazartesi*. Zu diesem Zwangsabschied haben uns aber zunächst die persönlichen, dann die Vermengung der politischen und persönlichen Diskussionen, gezwungen. In der Redaktion haben

wir eine lange Diskussionsphase erlebt, die wir aufgrund ihrer Art und Weise mit euch nicht teilen konnten.“ (Pazartesi: Februar 2000)

Aus diesen wenigen Zeilen kann interpretiert werden, dass es in diesen Diskussionen um die verschiedenen Positionen, über die politische Ausrichtung, über das Publikationsverständnis der Zeitschrift und damit verbundene, als notwendig erachtete Änderungen ging. Es wird angedeutet, dass die Vertrauensbasis fehlte, welche nötig gewesen wäre, um die Differenzen untereinander zu klären und um die erwünschten Änderungen herbeizuführen:

„Mit Diskussionen in einer noch besseren Atmosphäre, wo das Vertrauen in die Beziehungen und der Teamgeist gesund waren, hätte man diese Unterschiede klar machen und überwinden können. Wenn sie auch nicht überwunden worden wären, so hätte die Trennung noch klarer und noch weniger schmerzhaft stattfinden können. Es war nicht der Fall. In der feministischen Politik ist das Vertrauen zu Frauen, mit denen wir zusammengehen, sehr wichtig. Wir haben diese Vertrauensbeziehung, das Gefühl, zu einem Kollektiv zu gehören, verloren.“ (Pazartesi: Februar 2000)

In den Erklärungsversuchen während dieses Trennungsprozesses lag die Betonung auf den persönlichen Konflikten. In der zwischen November 2002 und Juni 2003 von *Amargi* (Frauenakademie) organisierten Veranstaltungsreihe *Erfahrungen in der Frauenbewegung (Kadın Hareketi'nde Mücadele Deneyimleri)* widersprach Ayşe Düzkan dieser Wahrnehmung und behauptete, dass die Konflikte doch politischen Charakter hatten:

„Wenn die Rede auf Schwierigkeiten nach dieser Phase kommt, wird gesagt, die Probleme zwischen uns sind nicht politisch, sondern persönlich‘. Aber ich denke, dass diese Fragen politisch sind. Es kann sein, dass es persönliche Gründe sind, warum wir die politischen Fragen unter uns nicht lösen können. Aber es gibt da einen großen Unterschied.“ (Düzkan 2005: 163)

Eine Analyse der Krise zeigt, dass die Probleme schon lange vor Februar 2000 präsent waren. In diesem Sinne waren die Meinungsverschiedenheiten auch ein Produkt des Prozesses, der sowohl durch die innere Dynamik der Zeitschrift als auch wegen der Änderungen in der türkischen Medienlandschaft, der politische Entwicklungen und der die Frauen betreffenden Ereignisse ausgelöst wurde. Ayşe Düzkan verfolgt den Anfang dieses Prozesses zurück bis ins Jahr 1998:

„1998 hatte die große Presse viele Themen übernommen, in denen wir führend waren. Das eine waren die Frauennachrichten, das andere war die Kritik an der Populärkultur. An diesem Punkt war unser Problem, dass die Themen durch uns zum Gegenstand erhoben wurden und wir dann etwas Neues machen mussten. Der revolutionäre Prozess ist eben so.“ (Ebd. 159)

Zusätzlich zu diesen Entwicklungen geht Ayşe Düzkan davon aus, dass auch Bewegungsmüdigkeit und fehlende Neuerungen eine Rolle gespielt haben: „1998 begannen wir ein großes ‚Ernährungsproblem‘ zu durchleben. Außerdem waren die meisten von uns ‚bewegungsmüde‘. Die Diskussionen und die Atmosphäre der unproduktiven Kritik hatte uns intolerant gemacht.“ (Ebd.: 161)

Anfang des Jahres 2000, so scheint es, war *Pazartesi* inhaltlich an einem Scheidepunkt angelangt und die Frage, ob die Zeitschrift politisch einen neuen Weg einschlagen sollte, stand im Zentrum der Diskussionen. Zumindest Ayşe Düzkan war der Meinung, dass eine „etwas mehr politische“ Linie eingeschlagen werden sollte (s. ebd. 165). Ein anderer Punkt, der die Diskussionen prägte, war die Notwendigkeit, die Zeitschrift einer breiteren Gruppe von Frauen zu öffnen und Texte neuer Autorinnen zu veröffentlichen (s. ebd.).

Diese Trennungsphase der Redaktionsgruppe der Zeitschrift fällt zusammen mit Änderungen in der Organisationsstruktur jener Stiftung, die *Pazartesi* finanziell unterstützte. Dies führte zu finanziellen Schwierigkeiten bei *Pazartesi*. Ursprünglich hatten die Feministinnen eine Zusage zur Unterstützung des Projekts über drei Jahre erhalten, die um zwei Jahre verlängert wurde (s. Koçali 2005: 149). Die organisatorischen Veränderungen bei der deutschen FrauenAnstiftung (FAS) wirkten sich zunächst auf die Finanzen von *Pazartesi* aus, führten später aber zu weitgehenderen Konsequenzen für *Pazartesi*, welche beispielhaft dafür sind, wie die westliche Welt durch die Verteilung finanzieller Ressourcen an NGOs die Politik in den unterstützten Ländern beeinflusst und die politische Arbeit aktiv mitgestaltet. Filiz Koçali fasst die Änderungen in der FAS-Organisationsstruktur, ausgelöst durch Änderungen in der politischen Linie der deutschen Partei Bündnis 90/Die Grünen, und die Konsequenzen für *Pazartesi* wie folgt zusammen:

„Zu dieser Zeit hatten die Grünen beschlossen, die FAS und die beiden anderen Stiftungen, die sie unterstützten, unter einem Dach zusammenzulegen und eine Konferenz dafür veranstaltet. Die Frauen der FAS, die an dieser Konferenz teilnahmen, sagten zu uns: ‚Wir befinden uns einer Veränderung gegenüber. Die Stiftung wird wachsen und wir Feministinnen werden zu einer Minderheit. Ein Teil von uns wird sich trennen, aber mit dem letz-

ten Geld in unserer Hand sollten wir etwas für euch tun.‘ Sie haben uns damals in Eile sogar ein Haus gekauft. Sie waren tatsächlich feministische Frauen. Obwohl sie dreißig Projekte hatten, die sie unterstützen mussten, haben sie das Geld in ihrer Hand an Pazartesi überreicht. [...] Bei den Grünen waren verschiedene feministische Gruppen. Das stärkere Team dieser Zeit hatte einen neuen Ansatz, der ‚Geschlechterdemokratie‘ genannt wurde. Sie unterstützten Projekte, wie die zur Stärkung (Empowerment) von noch mehr Frauen und zur Verbesserung der Bedingungen. Es war vorgesehen, dass sich die Projekte nach einer Weile selber tragen. [...] In der Phase unserer Trennung kam jemand aus Deutschland mit verschiedenen Vorschlägen. Sie hatte gesagt, dass sie ihr Budget kürzen würden und das Abonnentensystem vorgeschlagen.“ (Koçali 2005: 149)

In dieser zweiten Phase von *Pazartesi* wurde tatsächlich eine etwas mehr politische Linie verfolgt, die auch entsprechende Reaktionen auslöste. *Pazartesi* berichtete über die Hungerstreiks von Gefangenen, die gegen eine Verlegung politischer Häftlinge in die staatlich neu konzipierten und eingerichteten Haftanstalten des so bezeichneten *F-Typus*[34] demonstrierten. In der 70. Ausgabe von *Pazartesi* (Januar 2001) wurde das Bild eines verbrannten weiblichen Opfers der *19.-Dezember-Operation*[35] auf der Titelseite abgedruckt. Auf der Innenseite wurden ein Beitrag mit dem Titel *Durch Töten haben Sie gerettet!,* ein weiterer kleiner Artikel über Ulrike Meinhof und ihre letzten qualvollen Tage in ihrer Isolierzelle sowie ein kritischer Artikel über die F-Typus-Gefängnisse publiziert (s. Pazartesi, Vol. 70, Januar 2001). Wegen des Titelblatts und des Inhalts dieser Ausgabe wird *Pazartesi* von der Heinrich-Böll-Stiftung in İstanbul verwarnt:

„Der Vertreter der Heinrich-Böll-Stiftung vor Ort sagte: ‚Ich kann mir dieses Bild nicht anschauen, das ihr auf dem Titelblatt abgedruckt habt.‘ ‚Aber sie haben das Mädchen verbrannt, du schaust es dir nicht an, aber dies hat sich ereignet‘, haben wir gesagt. ‚Wir wollten eure Geldmittel sowieso einstellen‘, hat er gesagt.“ (Düzkan 2005: 166)

---

34 Die Zellen des F-Typus-Gefängnisses haben Zellen für drei Gefangene oder Einzelzellen. Durch die spezielle Aufteilung wird auf besonders wenige bis gar keine sozialen Kontakte der Gefangenen untereinander abgezielt (s. Melda Türker: *F tipi Cezaevi Mimari tasarımının çağdaş cezaevleri modellerinin gelişme sürecindeki yeri* bei www.hukukcu.com/bilimsel/kitaplar/F_tipi.htm.)

35 In der Nacht vom 19. Dezember 2000 organisierte der türkische Staat mithilfe der Polizei und des Militärs eine Operation namens *Hayata Dönüş* (*Zurück zum Leben*) mit der Absicht, die seit einiger Zeit laufende Hungerstreikaktion der Gefangenen zu stoppen. In verschiedenen Städten wurden damals 20 Gefängnisse gestürmt. Bei dieser Aktion verbrannten 28 Gefangene und mehrere wurden verletzt. Zwei Jahre später, am 27 Mai 2002, entschieden die politischen Organisationen der Gefangenen, den Hungerstreik abzubrechen. 117 Häftlinge hungerten sich zu Tode und Hunderte Gefangene erlitten lebenslange Behinderungen (s. www.ufukcizgisi.org/index.php?in=4 &=107).

Nach diesen Vorfällen erhielt *Pazartesi* noch eine Weile weiter die finanzielle Unterstützung der Böll-Stiftung. Nach einer ca. anderthalbjährigen Publikationspause konnte *Pazartesi* seine Arbeit mit der finanziellen Unterstützung einer amerikanischen Stiftung (s. ebd.) fortsetzen, ab November 2003 (Vol. 84) erschien die Zeitschrift wieder regelmäßig. In der vierten Phase der Zeitschrift ist es besonders auffallend, dass jede Ausgabe einen türkischen Artikel enthält, der auch auf kurdisch abgedruckt ist. *Pazartesi* hat von der ersten Ausgabe an die Solidarität mit allen Frauen verschiedener Ethnien, Religionen, Regionen und Klassenherkünfte (alevitische, kurdische, muslimische, armenische, jüdische Frauen) bekundet und entwickelte eine Politik, welche die Rechte und die Interessen der Frauen unabhängig von der jeweiligen sozialen Gruppe in den Vordergrund stellte. Aber erst in dieser Phase erschien die Zeitschrift, zumindest für je einen Artikel in jeder Ausgabe, zweisprachig. Seit der letzten Ausgabe in November 2005 (Vol. 106) erscheint *Pazartesi* wegen finanzieller Schwierigkeiten nicht mehr als monatlich erscheinendes Printmedium, sondern nur noch online. Darüber hinaus ist alle zwei Monate ein Dossier über Themen wie Liebe, Mutterschaft, Sexualität, Hausarbeit, Religion, Populärkultur und Identitätspolitiken als Printausgabe erhältlich.

VI.1.3.2 KA-DER (Kadın Adayları Destekleme ve Eğitme Derneği) – Verein zur Unterstützung und Bildung weiblicher Abgeordneter

Ka-Der wurde am 4. März 1997 in İstanbul von 19 bekannten Feministinnen, darunter Autorinnen, Journalistinnen und Akademikerinnen,[36] gegründet (s. Dicleli: 2004). *Ka-Ders* oberstes Ziel ist die Erhöhung des Anteils weiblicher Abgeordneter im Parlament, um eine gerechtere Repräsentation von Frauen zu erzielen. Als kurzfristiges Ziel strebte *Ka-Der* im Jahre 2000 an, die Rate weiblicher Kandidatinnen zunächst auf zehn Prozent zu erhöhen[37] (s. Kader Bulletin:

36 Die Gründerinnen sind Şirin Tekeli, Yeşim Arat, Canan Arın, Ayşe Ayata, Şule Ataç, Ayşegül Baykan, Yıldız Ecevit, Nur Ger, Zeynep Göğüş, Sündüz Hasar, Çiğdem Kağıtçıbaşı, Meryem Koray, Nilüfer Kuyaş, Ceyhan Orhun, Şafak Özsoy, Canan Pak, Seyda Taluk, Zeynep Oral und Pınar Türenç (s. Ka-Der Bulletin Nr. 1: Juni 1997 und www.tr.wikipedia.org/wiki/Kad%C4%B1n_Adaylar%C4%B1_Destekleme_ve_E%C4%9 Fitme_Derne%C4%9Fi.)

37 Als *Ka-Der* gegründet wurde, lag der Anteil der weiblichen Abgeordneten im türkischen Parlament gerade mal bei 2,4 %. In der allgemeinen Wahl im Jahre 1999 stieg der Anteil auf 4,2 %. Im Jahr 2002 blieb der Anteil mit 4,4 % fast gleich. Seit der letzten Wahl vom 22. Juli 2007 ist eine Steigerung auf 9,25 % zu verzeichnen; mit 50 weiblichen Abgeordneten von insgesamt 550 Abgeordneten. Die Erhöhung der Zahl weiblicher Abgeordneter begründet *Ka-Der* auch mit eigenen, erfolgreichen Kampagnen in den Medien und im Fernsehen (s. www.kader.org.tr, August 2007)

Juni 1997). So versteht sich der Verein als partei- und ideologieübergreifend und *in gleicher Distanz zu allen Parteien* (Interview mit Zülal Kılıç). Entsprechend dieser Auffassung unterstützt *Ka-Der*, so eines der Vereinsziele, alle Politikerinnen in ihrem Wahlkampf, egal aus welcher Partei sie kommen und welcher Ideologie sie zugehören (s. Interview mit Zülal Kılıç).[38] Dennoch bedeutet das nicht, dass alle Frauen, die sich mit Politik beschäftigen, die Unterstützung des Vereins erhalten. Es gibt einige Organisationsprinzipien und Kriterien, welche die Kandidatinnen erfüllen sollten. Die drei wichtigsten dieser Kriterien sind:

Erstens müssen die Kandidatinnen ein Bewusstsein über das *Frau-Sein* entwickelt haben. Zweitens müssen die Frauen bereit sein, sich für legislative Änderungen gegen die Diskriminierung von Frauen in ihren politischen Aktivitäten im Parlament einzusetzen und drittens müssen sie den säkularen Staat und die Demokratie in der Türkei unterstützen (s. Bora 2002: 116)

In kurzer Zeit wurden in elf verschiedenen Städten der Türkei weitere Zweigstellen von *Ka-Der* gegründet; sechs weitere Gründungsinitiativen sind im Entstehen. Die Mitgliederzahl hat heute (im Jahr 2008) um die 3.000 Frauen erreicht. Besonders in der Provinz erfüllt Ka-Der eine wichtige Netzwerkfunktion, und zwar unter solchen Frauen, die mehr oder weniger in politischen Parteien aktiv sind und deren Bedürfnisse nach Weiterbildung, Vernetzung und Kommunikation mit anderen Frauen durch *Ka-Der* erfüllt werden kann (s. ebd.: 121).

Die Gründung *Ka-Ders*, die in den türkischen Medien mit Begeisterung aufgenommen wurde, fiel zusammen mit einer Zuspitzung der Spannungen zwischen Säkularen und Islamisten[39] (vgl. Bora, 2002: 114f.). Ausgehend von den Prinzipien des Vereins, dem Profil seiner Mitglieder und der besonderen politisch-gesellschaftlichen Atmosphäre der damaligen Zeit, liefert Aksu Bora eine sehr interessante Analyse der bildenden Komponente von *Ka-Der*. Sie fügt die Geschichte der Frauenbewegung in die Geschichte der türkischen Modernisierung ein und unterscheidet zwischen *einer vom Staats-Feminismus gespeisten*

---

38 Diese *neutrale Position* ist nicht gerade unproblematisch. Das wird sowohl von Feministinnen in der Türkei als auch von der Autorin der hier vorliegenden Arbeit auf den folgenden Seiten diskutiert.

39 Am 28. Februar 1997, knapp eine Woche vor der Gründung von *Ka-Der*, wird der Nationale Sicherheitsrat den *Politischen Islam* als die größte Gefahr für die türkische Gesellschaft bezeichnen. Der Ministerpräsident und Vorsitzende der damaligen Regierungspartei, der *Refah Partisi* (RP; dtsch: *Wohlfahrts-Partei*), Necmettin Erbakan, tritt zurück und eine neue Koalitionsregierung unter Mesut Yılmaz (ANAP; *Mutterlandspartei*) wird ins Leben gerufen. Der 28. Febraur 1997 wird in Öffentlichkeit auch als *Postmoderner Putsch* bezeichnet, da der Regierungswechsel zwar ohne einen direkten Staatstreich stattfand, aber sicher durch die erhebliche Einflussnahme der militärischen Kräfte.

Frauenpolitik und oppositioneller feministischer Politik.[40] (s. Bora 2002: 113). Diese beiden Politiken, die *modernistisch-egalitäre* Frauenpolitik (welche die *kemalistischen Feministinnen* beinhaltet) und der Zweite-Welle-Feminismus (der sich von staatlichen Modernisierungsprogrammen distanziert hatte), hätten sich getrennt. Bora bedauert bis zu einem bestimmten Grad diese Trennung und sieht *Ka-Der* als Begegnung, als Versöhnungsversuch dieser beiden Linien, betont aber die heterogene Zusammensetzung des Vereins und erhofft sich aus der Begegnung mit dieser Diversität und Vielfältigkeit einen Synergieeffekt für Fraueninteressen und Frauenpolitik in der Türkei im Allgemeinen. Dennoch weist die Autorin auf die Widersprüche in den Gründungsprinzipien der Organisation und auf die Uneindeutigkeiten in den Kriterien, die von den Kandidatinnen erfüllt werden sollen, hin. Auch wenn Boras Einwände vielfältig sind, die wichtigsten Bedenken können unter zwei Punkten zusammengefasst werden: Besonders das Prinzip der Organisation, dass die Frauen sich *dem Schutz des laizistischen Systems und der Demokratie in der Türkei widmen sollen*, liest Bora im Rahmen des *modernistischen Diskurses* und sie hat Sorge, dass diese Auffassung die Frauen bremsen wird, für sich selbst und in ihrem Namen Politik zu machen. Sie befürchtet, dass diese Auffassung zukünftige Konflikte befördert (s. Bora 2002: 122).

Der zweite Einwand betrifft die neutrale Positionierung von *Ka-Der*, *in gleicher Distanz zu allen Parteien* zu sein *und alle Frauen zu unterstützen, egal aus welcher Partei sie kommen*. Bora fragt skeptisch und durchaus zu Recht „ob die Frauen als Gruppe an sich selbst ein politisches Subjekt bilden?“ Wenn ja, „welches gemeinsame Interesse oder welche gemeinsame Identität die Basis eines solchen politischen Subjekts bilden kann (ebd. 123)?“ Nur *Frau-Sein* als Voraussetzung von *Ka-Ders* Unterstützung kann auch weitere Fragen aufwerfen, zum Beispiel ob das biologische Geschlecht die Basis einer politischen Kollektivität bilden kann und ob das nicht eine Biologisierung oder ein biologischer Reduktionismus ist. Tatsächlich wurde die Gründungspresseerklärung der *Ka-Der*-Gründerinnen von den Pazartesi-Feministinnen mit Kritik aufgenommen. So fragten Gülnur Savran und Nesrin Tura in einem kritischen Beitrag in *Pazartesi*, ob die Auffassung von Frauenpolitik als Überpartei und Überideologie die Frau-

40 In der türkischen feministischen Literatur wird die Kategorie des *Staats-Feminismus* gerne verwendet, um die Periode zwischen 1934 und 1983 (1934 ist das Jahr, in dem den Frauen das Stimmrecht übertragen wurde; 1983 gilt als das Jahr, in dem der Zweite-Welle-Feminismus öffentlich angekommen war) zu kennzeichnen. Zwar gab es in dieser Zeit wohl Frauenvereine und -organisationen, aber diese agierten nicht ausgehend von einem Bewusstsein des Frau-Seins für Frauen und für Fraueninteressen, sondern sie galten quasi als Agenten des republikanischen Modernisierungsprojekts und identifizierten sich mit den Idealen dieses Programms und dem Diskurs und stützten so ihre weibliche Identität und gesellschaftliche Rolle darauf.

en nicht als politische Subjekte, sondern als apolitische und biologische Wesen impliziere (Pazartesi: Juni 1997, Vol. 27).[41]

Auch aufgrund der Mehrdeutigkeiten in den Vereinsprinzipien und der Unklarheiten im Programm wird Ka-Der in der feministischen Öffentlichkeit mit Skepsis begrüßt. Bezüglich eines möglichen Beitrags des Vereins für eine feministische Frauenpolitik werden nicht viele Erwartungen gehegt. Während Gülnur Savran und Nesrin Tura *Ka-Der* nur eine Bildungsaufgabe zusprechen (s. Savran & Tura 2004: 341), kommt Aksu Bora zu dem weniger pessimistischen Schluss, dass *Ka-Ders* Versprechen, die Frauen könnten ein politisches Subjekt bilden, trotz aller vorhandenen Schwierigkeiten zu schaffen sei (Bora 2002: 124).

VI.1.3.3 AMARGİ (Frauenakademie und Frauen-Solidaritäts-Kooperative)

Die *Amargi-Frauenakademie (Amargi Kadın Akademisi)* wurde im Jahr 2001 in İstanbul gegründet. Ihre Konzeption und deren Verwirklichung verdankt sie zum großen Teil feministischen Vorreiterinnen, wie der bekannten feministischen Soziologin, Frauenrechtlerin und Anti-Militaristin Pınar Selek. Heute wird das Projekt von Frauen getragen, die türkischer, kurdischer und armenischer Herkunft sind.[42] Auf die Frage, warum für die Namensgebung ein Begriff aus einer toten, d.h. der sumerischen Sprache gewählt wurde, teilten mir die Frauen mit, dass die Zivilisation der Sumerer den ersten patriarchalen Staat der Geschichte stellte. Das Wort *Amargi* selbst hat zwei Bedeutungen: *zurück zur Mutter* und *Freiheit*.

Im Gründungsjahr 2001 organisierte *Amargi* drei Frauentreffen (in Diyarbakır, Batman und in İstanbul),[43] bei denen türkische und kurdische Frauen zusammenkamen und sich über ihre Lebensbedingungen, Erfahrungen und Zukunftsvorstellungen miteinander austauschten.[44]

---

41 Siehe Gülnur Savran & Nesrin Tura: *Ka-Der söylediklerini yapabilir mi?* In: Acar-Savran, Gülnur: *Beden, Emek, Tarih* 2004: 338).

42 Hier möchte ich darauf hinweisen, dass, als ich mein Forschungsanliegen während meiner Besuche bei *Amargi* als Forschung über die türkische und kurdische Frauenbewegung bezeichnet hatte, ich sehr freundlich darauf hingewiesen wurde, dass die *Amargi*-Frauen sich nicht in erster Linie zu einer ethnischen Kollektivität (z. B. türkisch oder kurdisch) zugehörig verstehen, sondern zur Frauenbewegung in der Türkei (*Türkiye Kadın Hareketi*).

43 Siehe die *Amargi* Ausgabe: Gewalt gegen die Frau (Kadına Yönelik Şiddet 2001: 75).

44 Das erste Treffen fand in Diyarbakır im August 2001 statt. Bekannte Journalistinnen, Autorinnen und Künstlerinnen waren durch die Vermittlung Pınar Seleks nach Diyarbakir gereist, um sich mit kurdischen Frauen zu solidarisieren. Nachdem sie zurückgekehrt waren, veröffentlichten sie in den Zeitungen ihre Beobachtungen und Erfahrungen zu den Problemen kurdischer Frauen. Zum zweiten Treffen in Batman kamen deutlich mehr Frauen und neben der Soziologin Pınar Selek hatten wiederum

Im Jahr darauf organisierte *Amargi* ein Treffen in Konya mit dem Titel *Frauen gehen auf-einander zu (Kadınlar Birbirlerine Doğru Yürüyor)* zwischen armenischen, kurdischen und alevitischen Frauen, Frauen aus anderen Gruppen und Organisationen sowie Frauen verschiedener politischen Parteien (ÖDP, AKP, CHP, HADEP).[45] Dieses Treffen, das auch in den Medien auf eine breite Resonanz stieß, startete am 6. Juli 2002 mit der Entsendung weiblicher Boten aus Städten wie Ankara, Antakya, Adana, Batman, Bursa, İstanbul, Mersin, İzmir, Niğde. Bei diesem Sternmarsch nahmen die Frauen neben Briefen, in denen sie der jeweiligen Region ihre Probleme und Wünsche beschrieben, ein Stück Stoff mit. Am 12. Juli 2002 trafen dann die Frauen aus den einzelnen Städten und Regionen mit den Frauen aus Konya zusammen.[46]

Im Jahr 2002 organisierte *Amargi* neben dem Treffen in Konya zwei weitere Veranstaltungen. Bei dem großen Frauenkongress *Lasst uns unsere Befreiung organisieren! (Kurtuluşumuzu Örgütleyelim!)* trafen die *Amargi*-Frauen mit der Frauenforschungsgruppe der Technischen Universität İstanbul (*İTÜ Kadın Araştırmaları Grubu*), der Frauenkommission der Partei HADEP, mit den *Ka-Der*-Frauen, mit armenischen Frauen (*Hay Gin Ermeni Kadın Platformu*) und den Frauen von *Pazartesi* zusammen.[47] Zwischen November 2002 und Juni 2003 wurde die Seminarreihe *Kampferfahrungen in der Frauenbewegung (Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri)* organisiert, bei der Repräsentantinnen verschiedener feministischer Frauengruppen aus İstanbul und Ankara, kurdische Feministinnen und islamische Feministinnen ihre Erfahrungen in der Frauenbewegung der 1980er- und 1990er-Jahren diskutierten. Die Ergebnisse dieser Se-

---

Künstlerinnen, Journalistinnen und Autorinnen wie Derya Alabora, Jülide Kural, Zeynep Oral, Şükran Soner, Duygu Asena und Deniz Türkali sich eingesetzt, damit das Treffen stattfinden konnte. In Istanbul fand dann das dritte Treffen, organisiert durch die Fraueninitiative *Frauensolidaritätsgruppe,* statt. Frauen aus kurdischen Regionen wie Batman, Diyarbakır, Şırnak und aus den Erdbebenregionen wie İzmit und Gölcük, aus anderen Städten wie İzmir, Manisa, Ankara und Bursa nahmen daran teil. Neben Frauen aus den benannten Regionen nahmen auch Frauen verschiedener Frauenorganisationen (z.B. Diyarbakır-Frauen-Plattform (*Diyarbakır Kadın Platformu*), Batman-Frauen-Plattform (*Batman Kadın Platformu*), Fliegende Besen (*Uçan Süpürge*), Initiative unabhängiger Frauen aus İzmir (*İzmir Bağımsız Kadın İnisiyatifi*), Menschenrechtsverein (*İnsan Hakları Derneği*) und Vertreterinnen der Parteien HADEP und KADAV an diesem Treffen teil. (s. http://www.bianet.org/2001/09/16/haber4520.htm und http://www.bianet.org/2001/09/08/haber4500.htm, 12. August 2007.

45 Für einen vollständigen Überblick der teilnehmenden Organisationen am Treffen in Konya (*Konya Buluşması*) siehe das von *Amargi* herausgegebene Buch *Ich bin nicht frei!* (*Özgür Değilim* 2006: 15).

46 Siehe auch http://www.ainfos.ca/02/jul/ainfos00303.html für eine detaillierte Schilderung des Treffens in Konya.

47 *Siehe die Amargi-Broschüre: Kurtuluşumuzu Örgütleyelim Kadın Konferansı.*

minarreihe wurden 2005 unter dem Titel *Bei der Suche nach Freiheit (Özgürlüğü Ararken)* als Buch von *Amargi* herausgegeben.[48]

Im Jahr 2003 schließt sich *Amargi* mit vier weiteren Zivilgesellschaftsorganisationen zusammen und gründet die *Sozialökologische Plattform Istanbuls İTEP (İstanbul Toplumsal Ekoloji Platformu).* Neben *Amargi* finden sich unter diesem Dach der *Regenbogen-Frauenverein (Gökkuşağı Kadın Derneği)*, die *Lambda-Zivilgesellschaftsinitiative der Istanbuler Homosexuellen (Lambda İstanbul Eşcinsel Sivil Toplum Girişimi)*, die Initiative der *Solidaritätsgewerkschaft (Dayanışma Sendikası Girişimi)* und die *Maulbeerbaum-Initiative für Geschichte, Gesellschaft und Ökologie Istanbul (Dut Ağacı- İstanbul Tarih ve Toplumsal Ekoloji Kooperatifi Girişimi)* zusammen.[49] Der Zusammenschluss zielt darauf ab, durch solidarische Zusammenarbeit und gegenseitiges Verständnis, eine produktive Auseinandersetzung und die Transformation der teilnehmenden Organisationen für *ein demokratisches, ökologisches und freiheitliches Gesellschaftsmodell* zu schaffen.[50]

Zusätzlich zu den verschiedenen Forschungsarbeiten, Atelierrunden, Seminarreihen und Arbeitsgruppen organisiert *Amargi* regelmäßige Diskussionsveranstaltungen, bei denen Frauen feministische Aufsätze mit Themen wie Geschlecht, gesellschaftliche Kontrolle der Frauenkörper, Gewalt in der Familie, Geschlecht und Militarismus, Geschlecht und Nationalismus oder Frauenrechte und Politische Repräsentation der Frauen[51] diskutieren.

Amargi definiert als Vereinsziel die Anwendung der feministischen und gesellschaftlichen Analyse als Wissen und Methode, um sie für das Leben der Frauen fruchtbar zu machen. In diesem Rahmen stellt *Amargi* die Dualität zwischen Leben und Lernen, Theorie und Praxis infrage und in diesem Sinne kumu-

48 Auch wenn die Frauenbewegung im Vergleich zu anderen oppositionellen politischen Bewegungen in der Türkei von Anfang an außerordentlich gut und detailliert dokumentiert ist, bildet das Buch *Özgürlüğü Ararken* einen wertvollen Beitrag zur Geschichte der Feministischen Bewegung ab 1975 in der Türkei.

49 Das Projekt İTEP ist eines von sieben Projekten, bei dem verschiedene Zivilgesellschaftsorganisationen im Jahr 2003 im Rahmen eines von der türkischen Niederlassung der Europäischen Kommission organisierten Programms (Yerel Sivil Girişimler Mikro Proje Programı) finanzielle Unterstützung bekamen. Von 300.000 € bekam İTEP 40.000 €. Eines der ersten Projekte, die İTEP verwirklichte, war die Gründung eines Frauen-Solidaritäts-Netzwerks (Kadın Dayanışma Hattı), bei dem Frauen, die Gewalt ausgesetzt waren, juristischen und psychologischen Beistand erhielten (s. http://arsiv.sabah.com.tr/2004/07/04/cp/gnc113-20040703-101.html; 12. August 2007)

50 Siehe die İTEP-Broschüre: Für ein Gesellschaftsmodell, wo wir uns transformieren, während wir uns auseinandersetzen; wo wir uns nicht ähneln, während wir uns solidarisieren (İTEP çatışırken dönüştüğümüz, dayanışırken aynılaşmadığımız toplumsal bir model için …).

51 Siehe Amargi: Aufsätze Diskussionen, November – Dezember 2004 Veranstaltungsprogramm.

liert die Vereinsphilosophie in dem Motto *Das Leben ist die wichtigste akademische Praxis*:

„Wir lernen in *Amargi* das Leben kennen, während wir es transformieren. Im Gegensatz zu den anderen Akademien möchten wir, dass unsere Akademie ein Ort ist, wo wir das Leben umarmen. Wir decken die Herrschaftsmechanismen in uns auf, damit wir uns zusammen ändern können. Durch das Aufdecken der verdeckten sozialen Konflikte, ohne eine Hierarchisierung unter diesen vorzunehmen, entwickeln wir Projekte, welche den Weg zu einer gesellschaftlichen Transformation eröffnen. Indem wir unser Leben transformieren, versuchen wir, eine Schule fürs Leben zu schaffen." (ÜAAR)[52]

Informations- und Bildungspublikationen zu Themenbereichen, die das unmittelbare Leben und Problembereiche der Frauen betreffen,[53] werden von *Amargi* herausgegeben. Im Einklang mit ihren Zielsetzungen, den Feminismus und die Feministische Analyse in der Türkei weiterzuentwickeln und zu verbreiten, wird neben der eigenständigen Archiv- und Bibliotheksarbeit seit Mai 2006 alle drei Monate eine theoretisch ausgerichtete feministische Zeitschrift herausgegeben, in der akademische Feministinnen und Aktivistinnen aus der Frauenbewegung ihre Beiträge veröffentlichen. Die Zeitschrift, die mit einer Auflage von 2.000 Exemplaren veröffentlicht wird, expliziert in thematisch übergeordneten Ausgaben Begriffe wie *Kopftuch, Militarismus, Politik* oder *Projekt-Feminismus*.[54]

VI.1.4 Auswertung der Interviews: Die türkische Frauenbewegung

VI.1.4.1.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Ayça, geboren 1959, ist in vielerlei Hinsicht[55] eine typische Vertreterin der Zweite-Welle-Frauenbewegung; sie ist fast von Beginn an im engeren Kreis der

52 Siehe Amargi: Broschüre, Amargi-Frauen-Akademie: *Das Leben ist die wichtigste akademische Praxis*.

53 Im Jahr 2005 publiziert *Amargi* eine Ausgabe über *Beratungszentren und Frauenhäuser in der Türkei,* eine Ausgabe über *Gewalt gegen Frauen* und eine Ausgabe über *Gütertrennung im neuen türkischen Zivilrecht*. Alle diese Publikationen wurden vom Unternehmerinnenverband Frauen für Frauen, KAGİDER (*Kadın Girişimciler Derneği*) finanziell unterstützt. Siehe auch die KAGİDER Webseite: http://www.kagider.org/?intPageStructureNo=9&sintLanguageID=0&bytContentType=2&intPageNo=216&strHitCountParam=2|9|0|159|322

54 Für detaillierte Informationen zur Zeitschrift *Amargi* siehe: http://www.amargi.org.tr/?q=node/91.

55 Mit der Ausnahme, dass sie zur jüngeren Generation der Feministinnen gehört, da der engere Kern jener Frauen, die den Zweite-Welle-Feminismus repräsentieren, zumeist Frauen sind, die zu Beginn der Bewegung 30 bis 40 Jahre alt waren, eine elitäre Aus-

Bewegung, fällt durch ihre militante Haltung, ihren Aktivismus und polemischen Stil[56] auf und gestaltet insgesamt die feministische Bewegung und deren Politik aktiv mit.

Ayça besucht als Kind die Mittelstufe eines englischsprachigen Gymnasiums und wechselt später auf das Privatgymnasium im İstanbuler Stadtteil *Nişantaşı*. Ihr Politisierungsprozess setzt in den späten 1970er-Jahren als linke Aktivistin ein, als sie sich während ihrer Gymnasialzeit in der linken Schülerorganisation *Devlis (Devrimci Liseliler; Revolutionäre Gymnasiasten)* betätigt. Nach dem Gymnasium nimmt sie 1978 eine Tätigkeit bei der Gewerkschaft auf und engagiert sich in der Stadtteilarbeit. Parallel arbeitet sie bei DEV-YOL,[57] einer anderen linken Organisation, aktiv mit. Sie absolviert die Aufnahmeprüfung für die Universität mit der höchsten Punktzahl und erhält einen Studienplatz für Jura an einer renommierten İstanbuler Universität.

Sie zieht die politische Arbeit dem Studium vor, bricht dieses später folgerichtig ab. Sie verliebt sich in einen älteren Mann, der bei *Dev-Yol* arbeitet und den sie kurz nach dem Militärputsch 1980 heiratet. Beide werden wegen ihrer illegalen Tätigkeiten bei *Dev-Yol* in Untersuchungshaft genommen. Während ihr Mann im Gefängnis bleiben muss, kommt Ayça frei und arbeitet in einem Übersetzungsbüro. Als ihr Mann wieder freigelassen wird, flieht er illegal nach Frankreich, wohin Ayça ihm mit einem gefälschten Pass folgt. Das Leben im Exil an der Seite eines Politikers reicht ihr nicht aus – sie kehrt zurück nach İstanbul und meldet sich an der Cinema-Schule an.

Sie erinnert sich im Gespräch daran, dass in jener Phase Bücher wie *Das blutende Herz* und *Frauen* von Marilyn French frisch ins Türkische übersetzt worden waren und von vielen politisch tätigen Frauen ihrer Generation mit Begeisterung aufgenommen und gelesen wurden. Im Jahr 1983 erscheint in der wöchentlich erscheinenden *Somut*, der Zeitschrift der Schriftstellerkooperative (YAZKO), eine Frauenseite gestaltet von Şirin Tekeli und ihren Kolleginnen, die von

---

bildung absolviert haben, mehrere Fremdsprachen sprechen und ein etabliertes Alltagsleben mit Beruf und Familie haben.

56 Sie fällt mit ihren polemischen Diskussionsbeiträgen in der radikalen Zeitschrift *Feminist* über die Frage, *ob Feministinnen den sozialistischen Feminismus und sozialistische Feministinnen brauchen (?)* auf, in denen sie sich mit Gülnur Savran, damals für die sozialistisch-feministische Zeitschrift *Kaktüs* schreibend, auseinandersetzt.

57 *Devrimci Yol* (*Revolutionärer Weg*, auch Dev-Yol) betrat am 1. Mai 1977 mit der ersten Ausgabe der gleichnamigen Zeitschrift die politische Bühne. Sie bildete sich aus Mitgliedern der *Dev-Genç* in Auseinandersetzung mit den Thesen der Türkischen Volksbefreiungspartei-Front (THKP-C) des *Mahir Çayan*. Dev-Yol betrachtete sich selbst eher als Bewegung, obwohl sie *marxistisch-leninistische* Organisationsprinzipien verfolgte. Nach dem Militärputsch in der Türkei 1980 wurden viele Prozesse gegen Anhänger der Organisation geführt, so dass der organisatorische Zusammenhalt verloren ging.

ihr gelesen wird. Ein Jahr später, im Jahre 1984, geht sie gemeinsam mit ein paar Freundinnen zum damals neu gegründeten Frauenzirkel (*Kadın Çevresi*). Sie verfolgt auch die Treffen, die im Buchklub des Frauenzirkels stattfinden. Im Jahr 1987 entscheidet sie sich bewusst für die Geburt einer außerehelichen Tochter. Im gleichen Jahr wird die radikal-feministische Zeitschrift *Feminist* veröffentlicht, in der auch Beiträge von ihr erscheinen. Sie wohnt gemeinsam mit ihren Freundinnen und arbeitet als Bardame in Nachtklubs und Nachtbars. Anfang der 1990er-Jahre, während der Stagnation der Frauenbewegung, geht sie in das intellektuelle Küstenstädtchen Bodrum, wo sie einige Jahre leben wird. Als im Jahre 1993 Hülya Eralp aus Deutschland nach İstanbul kommt, verbreitet sich unter den Feministinnen schnell die Nachricht, dass die Gründung einer feministischen Zeitschrift bevorstehe. Sie beschließt, an diesem Prozess aktiv teilzunehmen, vorausgesetzt, dass es eine populär ausgerichtete feministische Zeitschrift werden soll. Nach zwei Jahren der intensiven Vorbereitung wird die Zeitschrift *Pazartesi* im März 1995 erstmalig veröffentlicht, von diesem Zeitpunkt bis zur ersten Onlineversion der Zeitschrift im Jahre 2005 arbeitet sie mit kurzen Unterbrechungen als Autorin der Zeitschrift und wird besonders durch ihre kritischen Beiträge zur Populärkultur in der Türkei berühmt.

VI.1.4.1.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I: *„Revolutionär sein ist immer wichtig für mich!"*

Ayça definiert sich, ihre intellektuelle respektive politische Identität, in erster Linie als radikale Feministin und fügt hinzu, dass sie zudem Sozialistin sei, die auch den Anarchismus in Betracht ziehe. Dies sind ihre *universalen politischen Identitäten*. Auf der lokalen Ebene ist sie noch in der kurdischen Bewegung engagiert, mit der sie sich solidarisiert.

Vier zentrale Begriffe bestimmen die Darstellung ihrer politischen Arbeit. Neben dem politischen Engagement und der Gegnerschaft zum System sind der Revolutionärismus (*Devrimcilik*) und das Engagement in der linken Politik (*Solculuk*) die entscheidenden Eckpfeiler. Mithilfe dieser Begriffe stellt sie nicht nur inhaltlich dar, was sie unter politischer Arbeit versteht, sondern sie begründet auch ihre politische Wahl, schlägt Brücken zwischen ihren politischen Entscheidungen und ihrem Lebensstil und stiftet somit Sinn in ihren Entscheidungen.

Die Darstellung ihres Politisierungsprozesses beginnt sie mit der Zeit, als sie das Gymnasium besuchte und in der sie bereits in der linken Politik aktiv war. Obwohl zwischen den Erfahrungen auf dem Gymnasium und ihren politischen Aktivitäten in der linken Politik ein großer Unterschied besteht, werden unter

dem Begriff *in der Opposition sein* (*muhalif*) auch die Kontinuitäten hervorgehoben:

„Das ‚X-Gymnasium' ist ein sehr angesehenes Gymnasium, da trifft man nur Kinder von reichen Eltern. Eine Schule, aus der sehr wenige, so um die sieben, acht Opponenten (Systemgegner) hervorgegangen sind. Das sind solche wie Murat Belge, Emil Galip Sandalcı, Defne Sandalcı, Perihan Mağden, Gülnur Savran, Sedef Öztürk. So ist das, es sind einfach wenige. Ich war nie glücklich in der Schule. Ich war eine sehr schlechte Schülerin. Das erkennt man auch von daher, dass ich jetzt fast niemandem von meinen Klassenkameraden begegne. Unsere Welten sind so verschieden. Eine andere Welt. Alle sind reich, und ich komme aus einer Familie, in der das Reichsein als etwas Schlechtes interpretiert wird."

Es sind diese politischen Aktivitäten in den links-orientierten Gruppen, die den Rahmen für die Darstellung ihrer Gymnasialzeit abgeben. Gleichzeitig fällt auf, wie sie über die Erzählung einer Episode zu einer Freundin eine Brücke herstellt – so weist sie auf die Kontinuitäten in ihrer intellektuellen Entwicklung zwischen ihrer politischen Karriere als linke Aktivistin und ihrem feministischen Engagement, das damals schon ausgeprägt war, hin:

„Ich war sehr früh links, schon als ich eine Gymnasiastin war. Ein Freund von mir hat meine Freundin geheiratet. Er hatte der Freundin erzählt, dass ich schon während der Gymnasiumszeiten eine Feministin gewesen wäre. Ich wäre immer Feministin gewesen. Lobend und als ein Zeichen der Konsequenz und Kontinuität. Das stimmt, wir waren während der Gymnasialzeit in der „Dev-Lis" organisiert. Ich kann mich daran erinnern, dass ich mich damals mit der Frauenfrage beschäftigte, über diese Frage geredet habe und sehr daran interessiert war."

Nach dem Gymnasium wechselt sie zu *Dev-Yol*, aber im Gespräch distanziert sie sich von dieser Entscheidung:

„*Dev-Yols* Politik war nichts für mich, ich weiß auch nicht, wie ich zu *Dev-Yol* gekommen bin. Sie verlangt nach Durchschnittsmerkmalen, man muss nicht besonders intelligent sein. *Dev-Yol* akzeptiert den Mahir Çayan nicht, und ich glaube, man soll ihn auch nicht akzeptieren. Ich lege Wert auf die Arbeiterfrage, bin also eher volksnah. *Dev-Yol* hingegen ähnelt einer Studentenbewegung. Passt eigentlich überhaupt nicht. Man ist halt militant. Es gibt auch so etwas. [...] Und es gibt auch eine kurdische Frage, und ich mag *Dev-Yols* Position in der kurdischen Frage nicht."

Sie bezeichnet sich als Feministin und Sozialistin, nicht aber als sozialistische Feministin; da sich diese beide Identitäten bis zu einem gewissen Grad auch zeitlich trennen lassen – linke Aktivistin vor 1980 und Feministin nach 1980 – vermutet man einen Wandlungsprozess und dessen Darstellung. Dieser Wandlungsprozess wird aber nicht als Umbruch, sondern als Kontinuität vermittelt. Als sie anfing, bei den Treffen des Frauenkreises ab 1984 teilzunehmen, verbindet sie wieder ihre beiden politischen Richtungen durch den Begriff des Revolutionärismus:

„Der Frauenzirkel ist entstanden und wir haben ihn kontaktiert. [...] Es war für uns wie eine politische Aktivität. Es war wie etwas Revolutionäres. Danach ging alles sehr schnell und im Sommer 1984 ist der Bücherklub entstanden. Dort haben wir Bücher veröffentlicht, uns getroffen und Sitzungen organisiert und so weiter. So gegen 1985. Es war sehr schwierig und wie etwas Halblegales. Aber die Sitzungen waren trotzdem immer gut besucht worden. Es wurde dort über sehr vieles geredet. Ich kann mich noch daran erinnern, dass ich zu diesem Zeitpunkt mich sowohl als Sozialistin als auch als Feministin gesehen habe, aber nicht als eine sozialistische Feministin. Ich war eine radikale Feministin. Dann die Christine Delphy. Wir waren plötzlich sehr engagiert und radikal. Mit einem ähnlich engagierten Geist."

Wir waren plötzlich sehr engagiert und radikal. Mit einem ähnlich engagierten Geist. Aus diesem letzten Satz geht hervor, dass der Revolutionärismus für sie als Brückenbegriff fungiert, mit dessen Hilfe sie ihr vergangenes politisches Engagement in der linken Politik und ihre gegenwärtige Tätigkeit in der feministischen Politik zusammenführt und daraus Sinn konstruiert. Kurz gefasst kann gessagt werden, dass es für sie vor den 1980er-Jahren revolutionär war, in der linken Politik aktiv zu sein; heute ist es die feministische Politik, die für sie revolutionär ist.

Durch den Begriff des *Revolutionärismus* verbindet sie nicht nur ihre beiden politischen Identitäten, sie erklärt so auch ihr politisches Engagement in der kurdischen Frauenbewegung und ihre Solidarität mit den kurdischen Frauen, die für sie in erster Linie eine bewusst politische Präferenz beinhaltet. Als ich fragte, was diese politische Positionierung für sie ausmache, antwortet sie:

„Es ist etwas Revolutionäres. Revolutionär sein ist immer wichtig für mich. Und es ist etwas Bewegendes. Ich lebe also hier und in diesem Land. Es gibt Bewegung. Als ein politisierter Mensch ist es einfach nicht möglich, desinteressiert zu sein. Es wäre auch nicht gegangen, mich anders dafür zu interessieren. Ich bin nicht jemand, der sich aus Distanz für etwas interessieren kann. Wie man im Englischen so schön sagt: ‚Involved'."

Während ihrer Jahre als Barkellnerin in verschiedenen Bars und Nachtklubs hatte sie Zugang zu einer anderen Welt, der Welt der Männer, der Taxifahrer und dem Nachtleben generell, einer Welt, so betont sie, zu der nicht jede *saubere Familientochter* Zugang gehabt hätte. In diesen Jahren sammelt sie ihre Erfahrungen zur populären Kultur. Später wird sie diese Erfahrungen in der Kritik an der populären Kultur und Werke in der Türkei nutzen: Ihre Artikel in der Zeitschrift *Pazartesi* gelten als die ersten dieses Genres in der Türkei. In kurzen Artikeln zu Clips, Popliedern, Persönlichkeiten der Pop- und Fernsehwelt, der Fernseh- und Familienserien zeigt sie in sehr treffenden Analysen, wie durch diese populären Stücke, als wichtiger ideologischer Apparat, Bilder von Männlichkeit und Weiblichkeit konstruiert und definiert werden.

In diesem Kontext betont sie, dass sie, wäre sie nicht politisch engagiert gewesen, in diesem Genre hätte berühmt werden können. Da sie aber das Schreiben auch im Rahmen ihres politischen Engagements verstehe, schreibe sie zu politischen Themen und für bestimmte Zeitschriften, gerade aber nicht in İstanbuls auflagenstarken Massenmedien:

„Bestimmte Sachen an bestimmten Orten zu thematisieren. Meine besten Artikel gebe ich an *Pazartesi*. Wenn ich sie an *Radikal* geben würde, wäre das etwas anderes. Diese Art von Lebensstilwissen macht sich in der Türkei sehr bezahlt. Ich bin aber mit meiner politischen Präferenz weit davon entfernt. Ich mache das nicht, also diese Richtung schlage ich nicht ein. Ich schreibe nicht vor diesem Hintergrund. Wenn ich das täte, wäre ich sehr populär. Ich möchte differenzierter, nicht auf diese populäre Art und Weise schreiben, ich mache das nicht. [...] Politisches Engagement ist etwas anders. Ich kann nicht anders, nicht aus meiner Haut. Letztendlich schreibe ich um der politischen Arbeit willen, nicht um Schriftstellerin zu sein. Das heißt, schreiben ist ein Teil des politischen Kampfes für mich und nicht umgekehrt."

Hinweise zu ihrem Verständnis von politischer Arbeit finden wir auch in ihrer kritischen Haltung gegenüber Identitätspolitiken, die auch unter den Feministinnen und in der Zeitschrift *Pazartesi* bis zu einem bestimmten Grad Resonanz gefunden haben. So distanziert sie sich von Identitätspolitiken, die sie mit der Verbreitung des Postmodernismus als Denkströmung in der intellektuellen und politischen Öffentlichkeit der Türkei der 1990er-Jahre in Verbindung sieht. Durch ihre Kritik an den Identitätspolitiken konkretisiert sie auch, was sie unter politischer Arbeit versteht, nämlich ein gesellschaftliches Projekt zu haben, welches auf die Transformation der existierenden, sozialen Beziehungen abzielt:

„So etwas wie die Leugnung der Identitäten muss nicht unbedingt als die Politik der Unterdrückten verstanden werden. Alle Identitäten sind also nicht gleich unterdrückte Identitäten. Nur allein die Artikulierung der Identität reicht nicht aus. Frauen sind eine unterdrückte gesellschaftliche Gruppe. Wir versuchen diese Unterdrückung zu beenden. Identitätspolitik ist, vereinfacht gesagt, wenn z. B. die Lasen jetzt anfangen würden, ihre Lieder zu singen, ihre Kultur auszuleben, ihre alten Spezialitäten wiederzuentdecken. Die Identitätspolitik ist nicht transformativ, hat keinen transformierenden Effekt. Daher brauchte die Türkei ein wenig die Postmoderne."

Auf meine Frage, inwiefern die Türkei den Postmodernismus gebraucht hätte, konkretisiert sie das näher und erklärt, warum sie das oben genannte gesellschaftliche Projekt durch den Sozialismus für nicht erreichbar sieht:

„Und zwar in vielerlei Hinsicht. Es gibt ein Projekt und das wird jeden befreien. [...] Ein monolithisches Gesellschaftsbild also. Das ist falsch. Weil der Sozialismus, wenngleich er auch etwas Gutes ist, die Frauen und die Kurden nicht befreien kann. Er hat in der Türkei über die Kurden und die Frauen nichts gesagt. Das ist das eine. Daher es ist etwas Erfreuliches, dass diese Lüge in Frage gestellt wurde. Aber wir bewegen uns trotzdem innerhalb der Grenzen des Materialismus, wenn wir sagen, dass der Sozialismus die Frauen und die Kurden nicht befreien kann. Das ist eine Suche nach etwas Wahren und Richtigeren. Also, was ist für Frauen richtig und was müsste gemacht werden, damit die Unterdrückung nicht mehr existiert? Aber die Identitätspolitik und der Postmodernismus sind etwas, da gibt es einfach keine Wahrheit und somit auch keine Suche nach der Wahrheit. Es ist nicht möglich, etwas zu verändern. Es geht nur darum, sich zu artikulieren. Es geht nur darum, dass die Andersartigkeiten artikuliert werden können. Das Problem ist nicht unsere Andersartigkeit. Der Sozialismus hat seine Interessen, es ist etwas Materielles, Ökonomisches. Ich rede hier über Unterdrückung und Unterdrückte. Das ist etwas anderes."

Im Gegensatz zu einer postmodernistischen Haltung, welche Differenzen als Differenz konzipiert, aber nicht im Zusammenhang mit Machtverhältnissen sieht, stellt sie sich feministische Politik als ein transformatives gesellschaftliches Projekt vor. Durch den Vergleich zwischen dem Poststrukturalismus Michel Foucaults und dem Feminismus einer Simone de Beauvoir versucht sie deutlich zu machen, wie die feministische Politik für sie wünschenswerterweise aussehen könnte:

„Ich meine, dass Michel Foucault sehr wichtig ist. Er ist jemand, der mit seinem Denken weltweit etwas verändert oder Impulse für solche Veränderungen gegeben hat. Aber es gibt auch den Feminismus der Simone de Beauvoir, die ‚Simone-de-Beauvoir-Schule', die

Individualisierung und die Existenz der Frau. Auf der anderen Seite, glaube ich, dass wir diese Art von Feminismus hinter uns gelassen haben und dabei sind, im Sinne von Foucault, die Macht und Machtverhältnisse zu analysieren. Auf der andere Seite, was mir bei einem Simone-de-Beauvoir-Feminismus sehr gut gefällt, was ich von dieser Periode des Feminismus noch mitnehmen möchte, ist Weiblichkeit (Frauenrolle) infrage zu stellen und ablehnen zu können, und nicht die weibliche Identität in den Himmel zu loben. Das hat mit Biologismus angefangen wie bei ‚Ach, wir sind Frauen, wir sind süß, unsere Flüssigkeiten können die Welt verändern'. Nicht das! Weiblichkeit ist eine schlimme Position, ‚es muss geändert werden' sagen zu können. Das ist eine modernistische transformative Haltung und ich denke etwas sehr Revolutionäres. Machtverhältnisse zu erkennen und diese ändern zu wollen."

So kommen wir zu ihrer Auffassung von Feminismus als revolutionäres Projekt, das auf die Transformation existierender Machtverhältnisse in der Gesellschaft abzielt. Feminismus versteht sie dabei als Teil oppositioneller Politik und sie verortet sich selbst in dieser Opposition. Darunter versteht sie allerdings nicht gleich Opposition lediglich dem Staat gegenüber, sondern sie spricht von einer Opposition gegen das System, welches sie als ein zweiteiliges, miteinander verwobenes, zugleich kapitalistisches und patriarchales System beschreibt:

„Mein Problem ist nicht der Staat. Das ist ein neuer Trend. Die Opposition wird auf den Staat reduziert, opponiert wird nur noch gegen den Staat. Das ist der neue Trend, weil wir gegen die staatliche Ordnung und gegen das System sind. Sowohl Sozialismus als auch Linkssein wird auf die Opposition zu Staat und System reduziert. Wobei das nicht auf den Staat beschränkt werden darf. Das ist nur die eine Seite der Medaille. Der Staat ist nur der Knüppel. Auch für die Frauen ist es so. ‚Staat' heißt für sie das Zivilrecht, das Parlament und die Gerichte, die sie jedoch nie betreten können. Es gibt aber auch ein System. Zwei Systeme sind hier ineinander geraten: das kapitalistische und das patriarchale. Wir sind gegen das System."

So versteht Ayça feministische Politik als fundamentale Politik, die sich nicht gegen den Staat richtet, sondern als eine, die sich gegen das patriarchale System wenden muss:

„Feminismus ist gegen das patriarchale System. Das Patriarchale ist in diesem Zusammenhang zentral. So dass der Feminismus nicht noch explizit gegen den Kapitalismus zu sein brauchte. Das patriarchale System ist archaischer und in der Gesellschaft tiefer verwurzelt. Daher wird er länger leben können als der Kapitalismus. Nicht weil das patriarchale System überlegener ist, sondern aus geschichtlichen Gründen wird es länger leben

und sein Zusammenbruch wird schwieriger werden. Darüber hinaus hat sich der Kapitalismus stark nach dem patriarchalen System orientiert. Natürlich bin ich auch noch antikapitalistisch eingestellt. Ich glaube auch an eine solche Revolution. Ich bin aber keine Leninistin.“

Mit den Begrifflichkeiten *Politisches Engagement*, *ideologische Präferenz* und *Revolutionärismus* unterfüttert sie nicht nur ihre Entscheidungen und Handlungen, sondern sie bezieht mit deren Hilfe auch Stellung und baut ihre Haltung und Meinung in Bezug auf bestimmte Fragen darauf auf.

Fazit Ayça

Von welchen Grundsätzen wird das politische Handeln von Ayça bestimmt? Was entscheidet über die Ausrichtung ihrer politischen Handlungen? Bei Ayça fällt auf, dass sie in erster Linie prozesshafte Kategorien verwendet, um ihre Handlungen erklärbar und nachvollziehbar zu machen. Dementsprechend legt sie sich nicht auf vorher gegebene politische Ziele oder Definitionen fest, sondern sie orientiert sich an Kategorien wie *Revolutionärismus* und *politisches Engagement*; deren Inhalte je nach gesellschaftlicher Lage und Zeitraum (bzw. Kontext) neu definiert werden können. So setzt sie sich mit dem *Sozialismus in der Türkei als Ideologie und politische Bewegung* auseinander und kommt zu dem Schluss: *Zwar ist der Sozialismus etwas Gutes, aber leider hat er über die Situation der Kurden und der Frauen in der Türkei nichts gesagt.* Dieserart solidarisiert sie sich mit den kurdischen Frauen und engagiert sich als politische Intellektuelle. Gleichzeitig wird ihr politisches Handeln durch die feministische Theorie und feministisches Wissen gespeist, die sie mit der Foucaultschen Theorie der Macht und dessen Begriff der Subjektivierung ergänzt, dazu kommt ein Modernismus im Sinne Simone de Beauvoirs, den sie mit einem Feminismus und Materialismus nach der radikalen Feministin Christine Delphy kombiniert.

VI.1.4.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview II

Nalan, geboren 1954, ist eine typische Repräsentantin des Zweite-Welle-Feminismus. Von Beginn an nimmt sie an den feministischen Selbsterfahrungsgruppen teil und ist aktiv bei den Donnerstagstreffen in Ankara. Sie besucht in İstanbul ein Mädchen-College und studiert nach ihrem Abitur in Großbritannien Sozialanthropologie. Nach ihrer Promotion über das Leben in einem Dorf in der Ägäis kehrt sie zurück in die Türkei und unterrichtet an einer Istanbuler Hochschule. Ihre feministischen Beiträge publiziert sie in der feministischen Zeit-

schrift Amargi. Nalan ist Repräsentantin des akademischen Feminismus der Frauenbewegung.

VI.1.4.2.2 Akademische und politische Praxis – Positionalität Interview II: *„Ich denke, es ist ein politischer Schritt, eine politische Handlung, sich als Feministin zu bezeichnen!“*

Nalan unterscheidet klar zwischen *akademischem Wissen* und *Feminismus als politischer Bewegung*. Ihre Politisierung als Feministin findet ihren Ursprung aber im Rahmen ihrer akademischen Arbeit, nämlich während ihrer Feldforschungsphase für ihre Doktorarbeit, als die Sozialanthropologin sich in einem ägäischen Dorf aufhält:

„Als ich promovierte, forschte ich aus einer marxistischen Perspektive über den gesellschaftlichen Wandel in der Türkei insgesamt und über den Wandel in der türkischen Agrargesellschaft. Ich forschte über die Kleinbetriebe. Und im Feld bin ich auf Familienbetriebe getroffen. Als ich in den 1970er-Jahren in England studierte, begegnete ich bereits dem Feminismus. Darüber hinaus habe ich die feministische Diskussion verfolgt. Damals, wenn wir jetzt zurück in die 1970er-Jahre gehen würden, war die Hauptfrage: ‚Wie sollte die gesellschaftlich benachteiligte Stellung der Frauen erklärt werden?‘ Man sagte, Produktion und Produktionsverhältnisse und so weiter. Als ich danach meine erste Abschlussarbeit geschrieben hatte, hatte ich eine andere Erklärung für die gesellschaftlich benachteiligte Stellung der Frauen innerhalb der türkischen Gesellschaft. Ich sagte, dass hierzulande nicht die Produktionsverhältnisse, sondern der Nationalismus dafür verantwortlich war. Ich hatte schon damals diesen Standpunkt vertreten.“

Dennoch ist es noch nicht der Zeitpunkt, an dem sie sich bereits als Feministin bezeichnen würde. Erst Anfang der 1980er-Jahre, mit der Entstehung der ersten feministischen Bewegung und der Selbsterfahrungsgruppen, erinnert sie sich, den Drang verspürt zu haben, daran teilzunehmen. In der Darstellung dieses Prozesses wird sie von Beginn an betonen, dass sie sich als *Oppositionelle der Feministinnen* fühlt. So unterscheidet sie ihre Position innerhalb der feministischen Szene. Sie fühlt sich in zweierlei Hinsicht als *Oppositionelle zum Feminismus* und zu den Feministinnen. Zunächst in Bezug auf den *linken Feminismus* und dann in Bezug auf ihre Arbeitsweise:

„Mein Anliegen war von Anfang an die These, die ich gegen den türkischen linken Feminismus entwickelt hatte. Nämlich, dass die Frauenfrage sowohl in der Türkei als auch wo-

anders von der gesamtgesellschaftlichen Frage nicht unabhängig ist. Also die Frauenfrage ist eine gesellschaftliche Frage. Nicht, dass es auf einer Seite eine gesellschaftliche Struktur gibt und auf der anderen Seite die Frauenfrage. Aber schon in der Konstitution der Gesellschaft ist die Benachteiligung der Frau zentral und man sollte das ansprechen."

Sie unterscheidet ihre Position innerhalb der feministischen Szene auch durch ihre Kritik an deren Arbeitsweise:

„Sie [die Feministinnen in der Türkei] haben ihre eigene Art, wie sie eine Arbeit erledigen. Diese Art kommt von irgendwoher hierher. Woher kommt sie? Man liest Bücher aus Europa oder lernt von den sozialistischen Klassikern, oder klaut von denen etwas und baut darauf auf. Was ich machen wollte, vielleicht weil ich Anthropologin bin, war, im Hinblick auf die spezifisch türkischen Verhältnisse zu klären wie ein einheimischer Feminismus hätte entstehen können? Daher denke ich, dass ich in Opposition zu den Feministinnen stand."

So wird ihre politische Positionalität vom Feminismus bestimmt; Feminismus als eine Analyse, als eine Methode, als eine bestimmte Form von Politik und Haltung und zwar als ‚*weder drinnen noch draußen zu sein*':

„Man ist drinnen und draußen zugleich. […] So stelle ich mir den Feminismus vor. Dieses ‚gleichzeitige drinnen und draußen sein' muss man sich so vorstellen, dass man zwar in der Frauenbewegung repräsentativ Platz nimmt, sich aber von ihr nicht berühren lässt. Wenn man aber anfängt, auswendig zu sprechen, nimmt der Feminismus ideologische Züge und Funktionen an."

Für Nalan ist der Feminismus auch keine *Epistemologie des Standpunktes*:

„Ich denke nicht, dass der Feminismus ein Standpunkt ist. Er ist nicht eine Epistemologie des Standpunkts. Das soll er auch nicht sein. Ich denke, er soll nirgendwo stehen bleiben. Er weiß, was Unterdrückung und Schweigen ist. Er weiß, was es bedeutet, nicht Gehör zu finden. Daher soll der Feminismus, anstatt das Weibliche neu zu definieren oder eine Ontologie und Phänomenologie der Unterdrückung zu entwickeln, Wege und Strategien zeigen, wie man am besten in und mit der Unterdrückung leben kann."

Sich als Feministin zu bezeichnen ist für sie ein durch und durch politisches Moment, mit allem dazugehörenden Gewicht. Als Ziel einer solchen Politik sieht sie eine Transformation – worunter sie nicht nur die Transformation der gesellschaftlichen Verhältnisse versteht, sondern auch die Transformation der Frauen

als Subjekte, die es ihnen erlaubt, sich nicht ausschließlich auf das eigene Selbst zu beziehen:

„Es ist etwas Politisches, sich als Feministin zu sehen. Man soll als Feministin leben und seine Last tragen, aber gleichzeitig versuchen, Einfluss auf ihn und dessen Gegenstand zu nehmen, ihn zu verändern."

Fazit Nalan

Nalans Feminismus-Verständnis orientiert sich vor allem an feministischer Politik, dem Feminismus als Bewegung, im Gegensatz zu einem Feminismus als Wissenschaft oder als feministischer Theorie. Sie definiert Feminismus als *weder drinnen noch draußen zu sein*. Das bedeutet, anstatt Feminismus als Standpunkt-Epistemologie oder als Theorie zu betrachten, versteht sie Feminismus und feministisches Wissen als Ausgangspunkt, damit Frauen ihr *Unterdrückt-Sein* erkennen und damit umzugehen wissen – und noch wichtiger, Strategien entwickeln können, damit zu leben und letztendlich die Verhältnisse zu transformieren. So muss sich der Feminismus vor allem an den realen, alltäglichen und praktischen Problemen der Frauen und an möglichen Lösungsstrategien orientieren.

VI.1.4.3.1 Kurze biographische Darstellung Interview III

Zerrin, geboren 1945, ist in der linken politischen Szene der 1970er-Jahre in der Türkei sehr aktiv. Sie ist eine der Mitbegründerinnen des *Fortschrittlichen Frauenvereins (İKD)*, eine der größten Frauenorganisationen vor 1980; Mitbegründerin des *Friedensvereins (Barış Derneği)*, und sie ist Mitglied in der *Türkischen Kommunistischen Partei, der TKP*. Später, in den 1990er-Jahren, ist sie aktiv in der Frauenbewegung und eine der Gründerinnen von *Ka-Der*. Über ihren intellektuellen Politisierungsprozess teilt sie mit, dass sie im Alter von 15 Jahren das Kommunistische Manifest gelesen habe. Im Jahr 1969 gibt sie bei der allgemeinen Wahl ihre Stimme der Türkischen-Arbeiter-Partei, der TIP. Wie Ayça genießt auch Zerrin eine privilegierte Ausbildung und besucht ein englischsprachiges Mädchencollege. Nach dem Gymnasium studiert sie an der Universität Englische Sprache und Literatur. Nach einer nur kurz andauernden, unglücklichen Ehe geht sie im Jahr 1970 nach Europa und reist als Rucksacktouristin durch Griechenland, Belgien sowie England und lebt in verschiedenen Kollektiven. In England wird sie mit den Werken von Karl Marx vertraut.

Ein Jahr später kehrt sie zurück in die Türkei, wo aufgrund des Militärputschs vom 12. März 1971 der Ausnahmezustand herrscht. Sie findet eine An-

stellung bei einer Export-Import-Holding, wird Mitglied in der türkischen kommunistischen Partei (TKP) und gründet 1975 zusammen mit anderen Frauen den Fortschrittlichen Frauenverein (İKD). Im gleichen Jahr wird ihr eine Anstellung bei der *Gewerkschaftskonförderation Revolutionärer Arbeiter* (DİSK) angeboten, und trotz eines deutlichen Einkommensverlusts wechselt sie zur DİSK. In den folgenden fünf Jahren ist sie sehr engagiert im İKD. Kurz vor dem Militärputsch 1980 nimmt sie noch an der zweiten UN-Weltfrauenkonferenz in Kopenhagen teil, kurz nach dem Putsch muss sie aber mit ihrem zweiten Mann nach Dänemark fliehen. Dort verbringt sie die nächsten zehn Jahre, lernt die dänische Sprache und da sie aufgrund eines Ministeriumsbeschlusses 1983 ausgebürgert wird, nimmt sie auch die dänische Staatsbürgerschaft an. Sie ist als Übersetzerin für Flüchtlinge tätig, die sich an ein Zentrum für die Rehabilitation von Folteropfern wenden. Gleichzeitig ist sie in der demokratischen Frauenunion in Dänemark engagiert und gründet, gemeinsam mit anderen Frauen aus der Türkei, das Kopenhagener Büro des İKD. Zerrin ist im Exil auch in verschiedenen Frauenorganisationen tätig und organisiert mit diesen die dritte Weltfrauenkonferenz der Vereinten Nationen im Jahre 1985 in Nairobi.

Anfang der 1990er-Jahre beschließt sie gemeinsam mit ihrem Mann, in die Türkei zurückzukehren und lebt zunächst zwei Jahre als dänische Bürgerin in der Türkei. Nachdem 1992 von der damaligen Regierung ein Gesetz verabschiedet wird, das die vorgenommenen Ausbürgerungen annulliert, nimmt Zerrin wieder ihre türkische Staatsbürgerschaft an. Sie arbeitet wieder als freie Übersetzerin und nimmt aus eigener Initiative an der vierten Weltfrauenkonferenz in Peking 1995 teil. Im Jahr 1997 gründet sie auf Einladung von Şirin Tekeli die Frauenorganisation *Ka-Der*. Im Jahr 2000 gibt sie Seminare an der Frauen- Universität in Kassel im Rahmen der EXPO 2000 in Hannover.

VI.1.4.3.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview III: *„Das Private ist politisch, ich bin jemand, der das auch so sieht, ich will aber trotzdem etwas globaler Politik machen!“*

Zerrin ist jetzt seit 30 Jahren, wenn auch nicht ununterbrochen, in der türkischen politischen Szene aktiv und dementsprechend verfügt sie über Erfahrungen in verschiedensten Frauenorganisationen, Parteien, politischen Verbänden und zivilgesellschaftlichen Organisationen. Die Darstellung ihres Politisierungsprozesses beginnt sie mit der Anmerkung, dass sie kein Gewächs der 68er-Bewegung sei, sondern schon vorher politisiert war. Zwar war sie interessiert an den Ideen dieser Bewegung, auch kann sie sich erinnern, dass in ihrer Familie sehr viel

über Politik gesprochen wurde, da ihr Vater ein Soldat war. Sie betont aber vor allem ihre Begegnung mit Marx in England als den Beginn der Formierung ihrer intellektuellen Identität und somit ihrer Politisierung:

„Ich habe so gegen 1969/1970 die Türkei verlassen. Das war für damalige Verhältnisse etwas Großartiges. Alleine mit einem Rucksack bin ich nach Europa gekommen. Am Ende fand ich mich in England. Und ich weiß nicht warum, ich habe in England viel Marx gelesen. So bin ich zur Marxistin geworden, indem ich viel Marx gelesen hatte, also nicht durch die Praxis. Weil ich einfach dachte, dass der Marx das Richtige sagt."

In ihrer Darstellung möchte ich auf ihre Unterscheidung zwischen zwei möglichen Wegen zum Marxismus – durch Lesen oder durch Teilnahme an einer politischen Aktion – aufmerksam machen. Die gleiche Unterscheidung trifft sie, als sie von der Atmosphäre der Militärintervention vom 12. März 1971 und im Anschluss daran über ihre Entwicklung zur Marxistin berichtet:

„Dann bin ich in die Türkei zurückgekehrt. Es war kurz nach dem 12.-März-Putsch. Aus diesem Grunde waren die Zustände am Anfang sehr repressiv. Da hat es langsam angefangen, und ich fand mich plötzlich in einer Gruppe. Es waren eher Denk- und Diskussionsgruppen, in denen ich war. Ich war nie in einer Gruppe, die bewaffnet war und einen bewaffneten Kampf führte. Immer denken und diskutieren. So fand ich mich z.B. in der Gruppe, in der auch Leute wie Sadun Aren waren. So hat mein politisches Leben begonnen."

Neben dem Lesen, das für ihren Weg zum Marxismus grundlegend war, nennt sie noch die intellektuelle Auseinandersetzung und Reflexion als zwei weitere wichtige Aktivitäten. Diesen wird die *bewaffnete politische Aktion* gegenübergestellt. Der marxistisch- leninistischen Phase der Herausbildung ihrer politischen Identität folgt die Darstellung der Gründung und der Aktivität in einer Frauenorganisation, dem İKD. Dies wird aber nicht als eine Wandlung oder als Umbruch in ihrer Entwicklung, sondern eher als Kontinuität – parallel zu Ayças Darstellung geschildert. Auch hier wird mit dem Hinweis auf die Vergangenheit das *schon damals existierende Bewusstsein über das Frau-Sein* betont:

„Als ich den ‚Verein der fortschrittlichen Frauen' mitgegründet hatte, war ich schon eine Marxistin. Ja, sogar Leninistin. Da verschaffte sich der Gedanke Geltung, dass wir eine Frauenorganisation gründen sollten. Es war mir schon bewusst, dass die Frauen unterdrückt werden. Dieses Bewusstsein hatte ich schon."

Dieses Bewusstsein verbindet sie wiederum mit zurückliegenden Erfahrungen aus ihrer Familie, es sind Beobachtungen der Situation ihrer verheirateten, aber ökonomisch abhängigen weiblichen Verwandten und die unmittelbaren Erfahrungen in der Interaktion mit ihrem Vater. Neben diesen Erfahrungen erwähnt sie das Aufkommen des Zweite-Welle-Feminismus und ihren Aufenthalt in Europa, die als äußere Einflüsse zur Entwicklung ihres Bewusstseins über das Frau-Sein beigetragen haben. Dieses Bewusstsein brachte sie auch dazu, bei der Gründung der Frauenorganisation, auch wenn es eine *linke Frauenorganisation* war, mitzuwirken:

„Wie gesagt, ich hatte auch ein solches Bewusstsein und das hat eine Rolle dabei gespielt, als wir uns entschieden hatten, eine Frauenorganisation zu gründen. Wir wollten aber eine linke Frauenorganisation gründen, weil wir dachten, dass der Sozialismus alle Fragen lösen wird. Auch die Frauenfrage wird mit Sozialismus gelöst werden."

Und tatsächlich erzählt sie von ihren Jahren in der TKP gar nicht, während sie ausführlich von den verschiedenen Aktivitäten des İKD – Informationsveranstaltungen, Seminaren und von der Mobilisierung der Arbeiterinnen – berichtet. Es sind diese Episoden, die Arbeit mit den Frauen im İKD, die von ihr lebendig bis aufgeregt, intensiv und mit Liebe zur Sache, den Enthusiasmus der damaligen Zeiten erahnen lassend, geschildert werden:

„Wir waren ständig in Bewegung: Demonstrationen, Aufmärsche, Plakatierung, Lehrveranstaltungen, Kampagnen, sonstige Protestaktionen waren Teil unserer Arbeit. Es war überhaupt kein Problem für uns, hunderttausend Unterschriften zu sammeln. Bei dem ersten Aufmarsch, den wir mit der CHP zusammen unter dem Motto ‚Lasst unsere Kinder leben' organisiert hatten, beteiligten sich zehntausend Frauen. Das ist nämlich eine wichtige Zahl. Heute werden diese Zahlen nicht erreicht. Ich kann mich erinnern, dass wir in Diyarbakir mit 300 Frauen gegen Armut und die Teuerungsrate demonstriert hatten. Wir hatten in Diyarbakır ein Büro, in Van auch. Wir waren sehr gut organisiert. In den armen Vierteln (*gece-kondu*) Istanbuls hatten wir unsere Vertretungen. Es war fast überall so. Wir waren sehr gut organisiert."

Diese stolze, liebevolle und bis zu einem bestimmten Grad nostalgische Darstellung wird aber auch von einer kritischen, selbstreflektierenden Positionierung, von einer Art zurückblickender, nach Objektivität strebender Sichtweise begleitet, die aus den Diskussionen resultierten, die später in den 1990er-Jahren unter den İKD- Frauen stattfanden:

„Abgesehen davon, die Abtreibung war damals in der Türkei etwas Illegales. Das Thema Abtreibung konnten wir nicht so leicht an die Tagesordnung bringen. Wir hatten Angst vor den Reaktionen, die dadurch ausgelöst worden wären. Die Gewalt innerhalb der Familie konnten wir auch nicht thematisieren. In Kinder- und anderen Familienfragen haben wir etwas unternommen. Zum Beispiel wir haben eine lange Zeit eine Kindergarten-Kampagne geführt, damit die Frauen arbeiten können, weil wir uns in erster Linie als eine Organisation der Arbeiterfrauen definierten."

Diese lebhafte Darstellung über die Tage im İKD endet mit einem Satz, der nicht nur einen gesellschaftlichen Wendepunkt markiert, sondern auf den Einschnitt in alle kollektiven und individuellen Schicksale hinweist: „Wie alles andere ist dies auch mit dem Militärputsch von 1980 zu Ende gegangen." So markiert der Militärputsch von 1980 auch den Anfang einer Wandlung des Politisierungsprozesses von Zerrin. Unter Miteinbeziehung einer kritischen Reflexion der zehn Jahre, die sie im Ausland verbracht hatte, wird über diese Krisensituation auch mit Hilfe der neuen, eingeführten Kategorien erzählt und dieser Wandlungsprozess wird für die Zuhörer verständlich, nachvollziehbar gemacht. Die Plausibilität dieses Wandlungsprozesses wird durch Begriffe wie *Exil, Infragestellen von Organisationsstrukturen*, *Ziel* und *Weg* und *Vorstellung von einer gesellschaftlichen Utopie* erzeugt, und Zerrin endet mit einer neuen Positionierung in der ganzen politischen Szene und der Definition neuer Orientierungslinien für das eigene politische Handeln. Diese Wandlung beginnt in der Darstellung mit dem Bericht über die Auswirkungen des Lebens im Exil und das daraus resultierende Infragestellen der eigenen Ziele und Organisationstrukturen. Ausgehend von den Erfahrungen, die in den dänischen Frauenorganisationen gewonnen wurden, werden eigene politische Erfahrungen in der Vergangenheit rekapituliert und der Prozess des Infragestellens wird in einer gesellschaftlichen Periode verortet:

„Da haben wir aber auch die Organisationen und ihre Strukturen kennengelernt. Dass sie sehr undemokratisch und hierarchisch organisiert sind. Dann haben wir angefangen, diese Denkweise und Strukturen infrage zu stellen. Die 1980er-Jahre waren für mich und viele andere Menschen in meinem Kreis Jahre der kritischen Infragestellung."

Dieser Prozess des Infragestellens bezieht auch die Hauptwerke des Marxismus-Leninismus mit ein. Die Werke von Marx und Lenin werden erneut, mit anderen Augen, gelesen und neu interpretiert. In diesem Prozess wird auch die Utopie auf einer allgemeinen Ebene festgehalten und hinterfragt, ob der eingeschlagene Weg der richtige war:

„Während dieser Phase der Infragestellung wollte ich zwar, etwas utopisch, dass die Unterdrückung und Ausbeutung beendet wird, das ist an sich gut, aber fragte etwas verzweifelt, ob der Weg, den ich eingeschlagen habe, richtig ist."

Am Ende dieses langen Prozesses des Infragestellens der eigenen politischen Haltung und nach erneutem systematischen Lesens kommt sie für sich zu einer neuen Handlungsmaxime, die jegliche Gewalt für die Verwirklichung eines politischen Ziels untersagt:

„Nicht nur im Marxismus, auch nach dem ich andere Sachen gelesen habe, stellte ich fest, dass alles, was mit Gewalt erreicht wird, selbst wenn es etwas Gutes ist, Gewalt produziert. Die Gewalt produziert Gewalt und so reproduziert sich die Gewalt und fährt fort. Daher denke ich, dass nichts die Anwendung der Gewalt rechtfertigen kann."

Sie dehnt diese Maxime auf konkrete politische Themen, wie die kurdische Frage in der Türkei, aus und betont, dass sie auch für diesen Fall keine Ausnahme macht:

„Ich bin gegen jede Art von Nationalismus. Damals sagten wir immer, dass der Nationalismus der unterdrückten Nationen etwas anderes ist, und die Unterscheidung zwischen dem Nationalismus der herrschenden und beherrschten Nation und so weiter. Jetzt bin ich der Meinung, dass das auch nicht richtig ist. Natürlich muss man gegen Unrecht Widerstand leisten, es muss aber nicht mit Gewalt sein."

Heute fühlt sie sich nirgendwo ganz zugehörig, obwohl sie unterstreicht, dass in ihrer Haltung die Spuren eines feministischen Ansatzes zu finden sind und viele andere Prämissen wiederum als sozialistisch bezeichnet werden können, da sie immer noch das politische Ziel hat, gegen Ungleichheiten in der Gesellschaft zu kämpfen. Um ihre gegenwärtige politische Positionierung zu verdeutlichen, greift sie letztendlich den Begriff des Systems auf, der im Jargon der linken Politik in den 1970er-Jahren weit verbreitet war. Sie benutzt das Konzept System im Zusammenhang mit ihrer gegenwärtigen Arbeit in der Frauenorganisation Ka-Der:

„Ich will trotzdem, dass das System verändert wird und deshalb bin ich bei Ka-Der. Ich will also etwas globaler Politik machen, nicht lokal, vielleicht deshalb finde ich Ka-Der so attraktiv. Nachdem ich in den 1990er-Jahren in die Türkei zurückgekehrt bin, ist Ka-Der die einzige Organisation, mit der ich arbeite."

Verglichen mit dem Systembegriff von Ayça, der sich aus dem Kapitalismus und dem Patriarchat zusammensetzt, scheint der von Zerrin auf den ersten Blick weniger klar. Wenn wir ihn aber im Zusammenhang mit ihrer Arbeit bei Ka-Der betrachten, die sie einer möglichen Arbeit für das Frauenhaus Lila Dach (Mor Çatı) gegenüberstellt, kommen wir zu einem Verständnis von Politik, das auf einer nationalen Ebene angesiedelt ist:

„Das Private ist politisch, ich bin jemand, der das auch so sieht, ich will aber trotzdem etwas globaler Politik machen. Damit meine ich, dass ich Einfluss auf die Politik des Landes nehmen möchte. Ein Frauenhaus zum Beispiel kann durchaus nützlich werden, ich bin aber nicht der Meinung, dass dadurch die Gewalt gegen die Frauen ein Ende nehmen könnte. Ich halte es für wichtig, wenn auf staatlicher Ebene etwas unternommen würde und wirkungsvolle nationale Mechanismen entstehen könnten. Das andere ist lokal. Deswegen frage ich mich ab und zu, wieso Ka-Der und nicht Mor Çatı?“

Die Arbeit in Ka-Der verbindet sie wiederum mit einem umfassenderen Projekt, nämlich der Demokratisierung der Türkei, wobei sie betont, dass sie darunter nicht nur die Demokratisierung auf staatlicher Ebene versteht, sondern ebenso politische Parteien, die zivilgesellschaftliche Organisationsebene und die Beseitigung frauenfeindlicher Gesetze. Somit die Entwicklung und Verbreitung der Partizipationsmechanismen im ganzen Land.

Fazit Zerrin

Zerrins politische und intellektuelle Identität unterläuft einen Wandlungsprozess. In den 1970er-Jahren war sie in einer Arbeiterinnenorganisation aktiv und im Rahmen ihres Engagements auch in marxistisch-orientierter linker Politik. Später, gegen Ende der 1990er-und Anfang der 2000er-Jahree, engagiert sie sich, zurück in der Türkei, in einer Frauen-NGO. Ihr gegenwärtiges Engagement sieht sie immer noch im Einklang mit ihrer gesellschaftlichen Utopie, nämlich gegen Ungerechtigkeiten und Ungleichheiten in der Gesellschaft zu kämpfen. Ihr Interesse an politischer Arbeit gilt aber nicht nur den Frauenrechten und der Frauenbewegung, sondern sie ist auch für *breiter angelegte Ziele* aktiv: Dementsprechend möchte sie sich nicht auf den privaten Bereich als Bereich des Politischen beschränken, sondern sie möchte globale Politik machen. Ihre politische Maxime lautet: Ablehnung jeglicher Gewalt als Mittel zur Politik; Kampf für Demokratisierung und Kampf für die Verbreitung von Partizipationsmöglichkeiten für alle im ganzen Land. An diesen Maximen ausgerichtet, definiert sie ihr heutiges Verständnis von politischer Arbeit.

VI.1.4.4.1 Kurze biographische Darstellung Interview IV

Pelin, geboren 1971, stammt aus einem intellektuell-politischen Haushalt: Der Vater ist Rechtsanwalt und politisch aktiv, ihre Mutter ist Hausfrau. Pelin ist eine anti-militaristische, feministische Aktivistin und Forscherin. Sie besucht ein renommiertes französisches Mädchengymnasium in İstanbul. Nach ihrem Abitur studiert sie Soziologie an der Universität in Ankara und schreibt ihre Magisterarbeit an einer Universität in İstanbul. Während und nach ihrem Studium arbeitet sie mit Straßenkindern und recherchiert über Gewalt gegenüber Transsexuellen und Transvestiten. Sie übersetzt ein Buch zur zapatistischen Bewegung ins Türkische und besucht einige Seminare in Politischer Ökonomie an einer Universität in Frankreich. Während ihres Aufenthalts in Frankreich gelangt sie zu dem Entschluss, eine Forschungsarbeit über den Krieg zwischen der PPK und dem türkischen Militär durchzuführen. Im Rahmen dieser Forschung wird es ihr sogar gelingen, ein Interview mit dem Führer der PKK zu führen. Pelin wird in der türkischen Öffentlichkeit wegen des Verdachts bekannt, eine PKK-Terroristin zu sein. Mit anderen PKK-Mitgliedern wird sie als Verdächtige festgenommen und verbringt zweieinhalb Jahre in Haft. Während ihres Gefängnisaufenthalts beginnt sie über verschickte Fragebögen eine Forschungsarbeit über WiderstandsaktivistInnen, die in den 1970er-Jahren im *Friedensverein (Barış Derneği)* aktiv waren. Gegen Ende des Jahres 2000 wird sie aus der Haft entlassen und bald danach engagiert sie sich aktiv in der Frauen- und in der antimilitaristischen Bewegung. Sie ist eine der Mitbegründerinnen der *Amargi*-Frauenkooperative in İstanbul. Sie solidarisiert sich mit der kurdischen Bewegung und schreibt in der kurdischen Tageszeitung *Freie Agenda (Özgür Gündem)*.

VI.1.4.4.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview IV: *„Ich war eine Frau, die auf der Suche nach der Freiheit war."*

„Ich war eine Frau, die auf der Suche nach der Freiheit war. Wie soll ich es sagen, ich war auf der Suche danach, wie ich mein kurzes Leben freier machen könnte. Und ich hatte durch meine Eltern ohnehin von der staatlichen Unterdrückung erfahren, hatte einiges erlebt. Ich habe die 12.-September-Phase als Kind erlebt. Sie haben unsere Wohnung überfallen und meinen Vater abgeholt. Er ging ins Gefängnis. Ich habe es an meinem eigenen Leib erfahren. Ich habe darüber nachgedacht, wie ich am besten ein freies Leben führen kann. Ich habe danach viel gelesen, viel über den realen Sozialismus und habe ihn kritisch studiert. Darüber hinaus habe ich noch andere Quellen, die Freiheit versprachen, studiert. Einerseits gab es eine große Unterdrückung, die einem nicht erlaubte, kritisch zu sein, auf

der anderen Seite führte die Unterdrückung dazu, utopische Theorien vorschnell zu akzeptieren. Also beides war bei mir der Fall: die Unterdrückung und kritische Haltung. Deswegen habe ich mich auch für Soziologie entschieden. Nicht weil ich Akademikerin werden wollte, sondern um die Gesellschaft besser zu verstehen, um mich selbst besser zu verstehen. Soziologie war nicht ein Beruf für mich, mit dem man später irgendwo arbeiten und sein Leben finanzieren kann, das ist schon mal wichtig, denke ich. Ich wollte nur verstehen und mein Leben danach richten. Jetzt tue ich das nämlich."

In einem einzigen Atemzug fasst Pelin nicht nur die politischen Maximen ihrer heutigen politischen Arbeit zusammen, sondern sie benennt auch die traumatischen Erlebnisse ihrer Kindheit, die hinter ihrem heutigen Engagement stehen. Sie gibt uns damit wertvolle Einsichten über den Beginn ihres Politisierungsprozesses sowie über die Konturen eines Lebensentwurfs. Sie offenbart, dass dieses bewusst konstruierte, politische Projekt aus einem traumatischen Erlebnis resultiert. Obwohl unmittelbar mit den Erlebnissen in der Familie und der allgemeinen gesellschaftlichen Situation verknüpft – „Ich hatte durch meine Eltern ohnehin von der staatlichen Unterdrückung erfahren, hatte einiges erlebt" –, wird das politische Projekt zunächst als individuelles Lebensprojekt – „Wie soll ich es sagen, ich war auf der Suche danach, wie ich mein kurzes Leben freier machen könnte" – definiert. Darauf folgt unmittelbar die Darstellung des gesellschaftlichen Ereignisses, nämlich des Militärputschs vom 12. September 1980 und welche Erlebnisse für die Familie und insbesondere für den Vater damit verknüpft waren. Diese Erfahrung wird als ein Prozess aufgefasst und nicht eine einmalige Lösung oder Antwort auf diese Krisensituation wird gefunden, sondern ein Weg, die „Suche nach der Freiheit" wird konzipiert. Sie studiert „alle Widerstandsbewegungen, politische Oppositionen", was sie als „Suche nach der Freiheit" bezeichnet. Gleichzeitig spricht sie auf der anderen Seite von der massiven Unterdrückung und einer Atmosphäre, die eine kritische, objektive und distanzierte Betrachtung nicht erlaubte. So tritt sie auf einer Seite für die Unterdrückten ein, dennoch möchte sie aber ihre kritische Haltung nicht aufgeben. Die Wahl der Soziologie als Studienfach erscheint ihr als Ausweg aus diesem Dilemma. Durch Soziologie kann man die Gesellschaft und sich selbst verstehen, und sie birgt auch ein Befreiungspotenzial. Das „Verstehen" wird der Soziologie als akademische Laufbahn, als möglichem Beruf gegenübergestellt und das „Verstehen" wird als Sinn dieser Wahl noch mal betont. Das Ziel des „Verstehens" darf aber nicht als eine akademische Praxis verstanden werden, da sie gleich hinzufügt, dass sie das, was sie versteht, auch leben will. Was sie heute macht, muss auch so verstanden werden.

So bietet Pelin ein in sich „stimmiges", „kohärentes" politisches Projekt, dessen Agenda (Etappen) ziemlich klar ist. Im Rahmen dieses politischen Projekts definiert sie zuerst die „Suche nach der Freiheit", den „Kampf für Freiheit" als einen wünschenswerten, politischen Kurs. Dann, in der Bestandaufnahme die sie unternimmt, zeigt sie, wie das „politische System" allgemein und konkret das „System in der Türkei" ihrem politischen Ziel im Wege stehen. Als Weg zur Befreiung schlägt Pelin ein unermüdliches Hinterfragen jeglicher Achse von Unterdrückung und ein kritisches Bewusstsein über die Mitbeteiligung an der Machtausübung vor. So wird die „Suche nach Freiheit", die als wünschenswerter, politischer Kurs für sie erscheint, auch ein Ziel in der Frauenorganisation, in der sie zusammen mit anderen Frauen verschiedener Herkünfte (armenisch, kurdisch) arbeitet:

„Deswegen heißen wir auch *‚Özgürlük' (Freiheit). ‚Amargi'* heißt *‚Özgürlük'* in der sumerischen Sprache. Wir sind Frauen, die sich für Freiheit einsetzen und auch ihre Freiheit entwickeln können. Wir wissen, dass Freiheit eine schwierige Angelegenheit ist. Freiheit setzt Diskussion und Wissen voraus, es setzt darüber hinaus voraus, seine Unfreiheiten zu entdecken und die Bereitschaft zu zeigen, sie zu überwinden. Es ist nicht etwas Einfaches. Der Prozess kann auch schmerzhaft verlaufen. Wir dachten also, der erste Schritt in Richtung Freiheit ist getan, wenn man sagt, ‚ich bin nicht frei'."

Wieder im Rahmen der Aktivitäten der Amargi Frauenkooperative und am konkreten Beispiel des Frauenlebens in der Türkei stellt sie fest, dass durch bestimmte Modelle und Bilder die Frauen mit gesellschaftlichen Rollenmodellen versorgt werden, die sie in ihrer Gesamtheit als „System" bezeichnet:

„Während die Frauen unter schwierigen Problemen zu leiden haben, entwirft das System noch einen Freiheitsplan. Es sagt zu den Frauen, wie man frei wird. Das haben wir öfters erlebt in der Geschichte. In den Gründungsphasen der Republik sagte man zu den Frauen, sie würden frei, wenn sie sich modern ankleideten, in die Schule gingen, sich für die Republik engagierten und so weiter. Die politischen Systeme haben einige Wege gezeigt, wie man frei wird. Wenn die Frauen aber nicht in der Lage sind, ihre eigene feministische Organisation zu entwickeln, geraten sie daher sehr schnell in Abhängigkeit der systemischen Entwürfe. Dies ist im Moment sowohl in der Türkei als auch in anderen Teilen der Welt der Fall. Das System zeigt den Frauen schon einen Weg."

Als wichtigste Strategie im Kampf gegen dieses System, das sie als „kapitalistisches System" – zusammen mit anderen Herrschaftsmechanismen wie Sexismus, Militarismus, eine bestimmte Form von Staatlichkeit, ökonomische Verhältnisse

bzw. Kultur und Kommunikationsindustrie – konkretisiert, schlägt sie das „Hinterfragen“ verschiedener Unterdrückungsmechanismen vor sowie die Entwicklung eines „Bewusstseins“ darüber, wie Herrschaftsverhältnisse uns konstruieren, durch welche Herrschaftsprozesse „unsere“ sozialen Identitäten konstruiert sind:

„Es ist aber wichtig, solche Entwürfe infrage stellen zu können. Das ist sehr wichtig. Darüber hinaus muss man alternative Kommunikationskanäle und -arten entwickeln. Ich denke, es ist nicht unbedingt klug, immer alles abzulehnen. Alleine durch Ablehnung kann man keine Politik machen. Einiges muss man natürlich schon ablehnen. Man muss zum Beispiel den Militarismus ablehnen. Es ist schön, den Krieg abzulehnen. Aber anstatt immer die Macht und Machtverhältnisse abzulehnen, wäre es besser, etwas Neues zu entwerfen und sie zu überwinden. Dafür braucht man auch Bewusstsein. Bewustsein ist sehr wichtig, man muss immer wach und bewusst sein und bewusst werden über Machtverhältnisse, damit man sich nicht sehr leicht beeinflussen lassen kann.“

Aber „infrage stellen“ ist auch deshalb wichtig, weil dadurch nicht nur die Herrschaftsmechanismen in der ganzen Gesellschaft erkannt werden können, sondern uns auch, so Pelin, die Funktionsweise dieser Verhältnisse in der Konstruktion „unserer“ Identitäten bewusst wird. So kommt sie zu dem Ergebnis, dass es keine einseitigen Verhältnisse sind, in dem es Herrscher und Beherrschte gibt, in dem die Beherrschten von den Herrschenden beherrscht werden, sondern dass ein Wechselverhältnis besteht. Sie weist auf die Verantwortung des Unterdrückten im Aufrechterhalten der Herrschaftsverhältnisse und die möglichen Deformationen, welche die Unterdrückten unter den Herrschaftsverhältnisse erlitten haben, hin:

„Ich denke, dass Machtbeziehungen nicht durch die Herrschenden, sondern durch die Beherrschten fortgeführt werden. Und gerade deswegen ist die Autorität so stark und der Glaube zur Autorität innerhalb der Gesellschaft sehr verbreitet. Indem das System für ähnliche Machtverhältnisse innerhalb der Gesellschaft sorgt, baut es sein System aus. Deswegen kommt es oft vor, dass die Beherrschten zwar mit den Herrschenden in Zwietracht geraten, aber dennoch ihre gewohnten Herrschaftsverhältnisse fortführen. Das ist sogar manchmal schwieriger als die staatliche Macht. Das führt auch dazu, dass innerhalb der Ausgeschlossenen neue Ausschlussmechanismen entstehen. Das macht sich dann in allen menschlichen Beziehungen, psychischen und interpersonellen Belangen und Oppositionsmethoden bemerkbar. Unterdrückt sein ist nur eine Möglichkeit, ermöglicht dir eine ganz andere Perspektive, da du an der Macht nicht mitbeteiligt bist. Das ist aber alles. Ab-

gesehen davon, dass du manches sehen kannst, steht man nicht außerhalb des gesellschaftlichen Systems – in keiner Weise. Man ist deshalb sogar mitschuldig.“

Mit dieser kritischen Haltung gegenüber oppositionellen Bewegungen, gegenüber oppositionellen politischen Subjekten und deren Auffassung von politischer Arbeit, unterscheidet Pelin sich deutlich von der Positionierung der etablierten kritischen Linksintellektuellen in der politischen Szene der Türkei. Bei diesen herrscht die Überzeugung vor, „demokratisch“ und „kritisch“ zu sein bedeute automatisch auch, „an der Seite der Unterdrückten zu sein,“ „für sie Partei zu ergreifen“ und „deren Anliegen und Themen in der Öffentlichkeit eine Stimme zu geben“ – und deren Praxen weder eine systematische Auseinandersetzung mit der Konstruktion des unterdrückten Subjekts erkennen lassen, noch deren Lebenssituation und Belange beinhalten. Als Soziologin versucht Pelin, einen distanzierten, objektivistischen Ansatz zu entwickeln. So vermeidet sie nicht, über mögliche Fehler und Schädigungen in den Denkweisen der unterdrückten Subjekte, in der Formation ihrer Mentalität entsprechend der Gestaltung ihres Alltags, offen zu sprechen.

Fazit Pelin

Pelins Zugang zur Politik ist durch ihre individuellen, traumatischen Erlebnisse aus ihrer Kindheit, die mit dem Militärputsch von 1980 zusammenhängen, bestimmt. Die Wahl eines akademischen Faches, nämlich das Studium der Soziologie, wird für sie in dieser Hinsicht zu einem „Mittel“, mit diesen Erlebnissen umzugehen, sie zu verarbeiten. Ihr individuelles und gesellschaftlich-politisches Ziel, die „Suche nach der Freiheit“, geht einher mit ihren Bemühungen des Verstehens von Widerstandsbewegungen und ihrem Eintreten für den Freiheitskampf der Unterdrückten. Dabei hilft ihr die Soziologie beim Verstehen neu entstehender, subtilerer Herrschaftsformen; hauptsächlich auf Foucaults Theorie der Macht stützend, arbeitet sie neue Aktionsstrategien und Organisationsformen im Kampf gegen Herrschaftsformen heraus.

VI.2 DIE KURDISCHE FRAUENBEWEGUNG

VI.2.1 Die Politisierung der kurdischen Feministinnen: Die Auseinandersetzungen mit der kurdischen Nationalbefreiungspolitik, mit dem türkischen Staat und dem „türkischen" Feminismus: Themen und Positionen

Während in der Literatur das Aufkommen der kurdischen Nationalbewegung in der Türkei auf die 1950er-Jahre datiert wird (s. Açık 2004: 149), wird über die Präsenz von kurdischen Aktivistinnen in der politischen Öffentlichkeit erst seit den 1980er-Jahren gesprochen. So hält Heidi Wedel fest, dass der Anspruch, mit einer „eigenen, separaten Identität an Gesellschaft und Politik partizipieren (zu) wollen", von Kurdinnen schon seit den 1980er-Jahren artikuliert wurde (s. Wedel 2001: 190). Neben linken AktivistInnen und PolitikerInnen waren es die kurdischen, die von den unterdrückenden und brutalen Maßnahmen durch den Militärputsch von 1980 am stärksten und direktesten betroffen waren (s. Çağlar 2003). Kurdische Frauen machten damals als Ehefrauen, als Mütter und Schwestern ihrer Angehörigen sowohl vor wie auch in den Gefängnissen und Gerichtsälen ihre ersten politischen Erfahrungen und wurden während der Strafprozesse und durch die Medien politisch sozialisiert (s. Yalçın-Heckmann & Van Gelder 2000: 88; Açık 2004: 149). Während des von der PKK 1984 begonnenen bewaffneten Krieges gegen den türkischen Staat bis zum Waffenstillstand im Jahr 1999 sind kurdische Frauen sowohl Opfer des Krieges als auch Akteurinnen in Kriegs- und Friedenszeiten. Sie sind Opfer staatlicher Gewalt, die von Zwangsassimilation und -migration bis zur Vergewaltigung durch kurdische Dorfschutzpatrouillen und staatliche türkische Sicherheitskräfte reicht. Sie sind Opfer, weil ihre männlichen Angehörigen im Krieg verschwunden, ermordet oder verstorben sind und sie sind Opfer der patriarchalen, konservativen Werte der eigenen Gesellschaft. Sie sind aber auch Akteurinnen in Kriegs- und Friedenszeiten als protestierende Mütter, als Guerilla-Kämpferinnen in der PKK, als Politikerinnen im türkischen Parlament, als Bürgermeisterinnen,[58] als Aktivistinnen in Frauenorganisationen der kurdischen Parteien, als Journalistinnen in pro-kurdischen Zeitungen und Fernsehkanälen, als Menschenrechtlerinnen, als Rechts-

58 Für eine solche Studie über die aktive Partizipation kurdischer Frauen auf der kommunalpolitischen Ebene in der Türkei siehe die Arbeit von Akdeniz-Taxer (2011). Durch Interviews mit kurdischen Bürgermeisterinnen gelingt es Taxer, sowohl die Grenzen herkömmlicher politscher Partizipationsbegriffe zu erweitern bzw. neu zu reflektieren, als auch dank einer anthropologisch detailreichen Analyse des Alltagslebens der kurdischen Bürgermeisterinnen, deren Subjektivierungs- und Politisierungsprozesse zu erfassen.

anwältinnen und als Aktivistinnen in unabhängigen Frauenorganisationen, Frauen-NGOs sowie als Herausgeberinnen kurdischer Frauenzeitschriften und werden dadurch innerhalb wie außerhalb der Türkei politisiert.

Der Politisierungsprozess der kurdischen Frauen in der Türkei gewinnt, parallel zu den Hochzeiten der kurdisch-nationalen Bewegung, Anfang der 1990er-Jahre (1990-1993) an sichtbarer Intensität (s. Açık 2004: 149). Ab diesem Zeitpunkt werden die kurdischen Frauen sowohl als Aktivistinnen in männlich dominierten kurdischen Parteien und Organisationen[59] als auch als Aktivistinnen in „unabhängigen“[60] Frauenorganisationen und in kurdisch-feministischen Zeitschriften in der politischen Öffentlichkeit der Türkei erkennbarer auftreten und geschlechter- und nationalspezifische Belange der kurdischen Frau artikulieren.[61]

In der zweiten Hälfte der 1990er-Jahre (1996 bis 2000) werden allein vier kurdische Frauenzeitschriften (*Roza, Jujin, Yaşamda Özgür Kadın und Jin u Jiyan*) gegründet, wenngleich nicht alle nach einer unabhängigen kurdischen Frauenpolitik streben.[62]

Die kurdische Frau steht an der Schnittstelle verschiedener Machtachsen und politischer Diskurse und ist daher den unterschiedlichsten Formen der Unterdrückung (geschlechtlicher, ethnischer und sozio-ökonomischer) ausgesetzt, die wiederum zur Formierung ihrer Subjektivität beitragen, wie es sich in den Themen und Bezügen der von ihnen entwickelten Frauenpolitik zeigt. Indem sie sich mit dem *Sexismus der kurdischen Gesellschaft*, dem *Rassismus/Nationalismus des türkischen Staates* und dem *Ethnozentrismus (epistemische Gewalt) des türkischen Feminismus* auseinandersetzen und Position beziehen, verwandeln sie ihren Status vom strukturell mehrfach benachteiligten Objekt zum Status des privilegierten Subjekts eines bestimmten politischen Diskurses (kurdisch-feministischer Diskurs) mit spezifischer Wissensform basierend auf den Erfahrungen des kurdischen Frau-Seins in der Türkei. Im Folgenden werden diese Positionen und Themen näher behandelt.

Schon vor dem Aufkommen der kurdisch-feministischen Bewegung wurde die Frauenfrage, auch wegen des Einflusses der Unabhängigen Kurdischen Frauengruppe (1990-1993), aufgrund der steigenden Anzahl der Kurdinnen in den

59 Um den Unterschied zu den unabhängigen Frauenorganisationen zu zeigen, benutzt Heidi Wedel den Begriff der „PKK-nahen Frauenorganisationen“ (s. Wedel 2001).

60 Unabhängigkeit bedeutet hier sowohl die organisatorische Unabhängigkeit im Sinne von unabhängig von kurdischen Parteien und Organisationen als auch im Sinne für eine unabhängige Frauenpolitik eintretend.

61 Für eine informative Schilderung der unabhängigen kurdischen Frauenorganisationen siehe Açık (2004) und Wedel (2001).

62 Siehe für eine umfangreiche und sorgfältige Analyse der politischen Mobilisierungsdynamiken bei kurdischen Frauen, auch basierend auf der Analyse dieser vier Frauenzeitschriften, die Arbeit von Necla Açık (2004).

politischen Organisationen und Parteien und dank *Serhildan* (kurdisch: *Aufstand, Protest des Volkes*) in kurdischen politischen Kreisen diskutiert (s. Kayhan 2000).[63] Erst aber mit dem Aufkommen der kurdisch-feministischen Bewegung werden die Kurdinnen eine unabhängige Frauenpolitik definieren und Anspruch auf einen unabhängigen politischen Platz in der kurdischen Nationalbefreiungspolitik erheben. Akzeptierend, dass sie selbst diesem politischen Kreis und dessen Kultur zugehörig sind oder zugehörig waren, kämpfen die kurdischen Feministinnen in erster Linie gegen sexistische Diskriminierungspraxen seitens der eigenen Gesellschaft und seitens der männlichen Politiker innerhalb der kurdischen Opposition, deren Sexismus kurdische Frauen ausgesetzt sind (s. ebd.). Jedoch beschränken sich die kurdischen Feministinnen nicht ausschließlich auf die Geschlechterfrage, sie plädieren gleichzeitig für einen anderen Feminismus, der, neben der zentralen Geschlechterfrage, nationale, ethnische und klassenspezifische Unterschiede unter Frauen berücksichtigt.

Es wird unermüdlich von kurdischen Feministinnen betont, dass sie zwei Identitäten haben und von daher gegen eine doppelseitige Unterdrückung und für die Befreiung dieser zwei Identitäten kämpfen: Einerseits kämpfen sie für die *Befreiung der kurdischen Identität*, andererseits für die *Befreiung als Frau* (s. Ayten 2000). In diesem Rahmen taucht der Begriff Rassismus auf, der für eine der Hauptunterdrückungsformen im kurdisch-feministischen Diskurs steht. So lautet z. B. der Untertitel der feministischen Zeitschrift *Roza*: „Kurdische Frauenzeitschrift gegen Sexismus und Rassismus“ (*Cinsiyetçiliğe ve Irkçılığa karşı Kürt Kadın Dergisi*).

Unter Rassismus werden vor allem eine rassistische Assimilation und die Modernisierungspolitiken des türkischen Staates verstanden. So werden die Ausschluss-, Unterdrückungs- und Diskriminierungspraxen des türkischen Staates gegenüber denjenigen BürgerInnen, die nicht türkische ethnische Herkünfte und Identitäten haben, thematisiert. Dabei wird kritisiert, dass die Minderheiten (armenische, kurdische, griechische und jüdische) sich in ihrer je eigenen Muttersprache nicht artikulieren dürfen, sondern nur im Türkischen, der offiziellen und der Muttersprache der herrschenden Ethnie; oder aber dass, auch wenn es keine offiziellen Hindernisse gibt, die Artikulation in der je eigenen Sprache durch As-

63 Wie Fatma Kayhan begründet auch Ayfer Ekin die Thematisierung der Frauenfrage unter kurdisch-politischen Kreisen mit einer steigenden Partizipation der Kurdinnen in der *Serhildan*, der Nationalbewegung Anfang der 1990er-Jahre. Sie notiert, dass, obgleich zu Beginn die kurdischen Frauen, „ohne ihre traditionelle weibliche Rolle in Frage zu stellen, an der politische Bewegung teilgenommen haben, sie mit der Zeit begannen, Geschlechterverhältnisse in der kurdischen Gesellschaft infrage zu stellen, die Familie ablehnten und anfingen, ihre Analyse im Rahmen der Frauenbefreiung und der Frauenemanzipation zu betrachten“ (Ekin 2005: 205f.).

similation und Diskriminierungspolitiken auf der staatlichen und der gesellschaftlichen Ebene verhindert wird.[64] So stehen für die kurdischen Feministinnen die armenische, kurdische, griechische und jüdische Identität für *Identitäten des Anderen*, welche durch die nationalistischen und militaristischen Politiken des türkischen Staates aus der offiziellen politischen Öffentlichkeit und aus dem republikanischen Modernisierungsprojekt ausgeschlossen sind.[65] Gleichzeitig wird aber auch das Wort *Rasse* benutzt, um die eigene ethnische Identität als Kurde zu bezeichnen.[66]

Der Begriff Rassismus wird nicht nur im Zusammenhang mit staatlichen Diskriminierungspolitiken benutzt, er wird auch verwendet, um die nationalistischen Praxen der linken oppositionellen Politik und die diskriminierende Haltung der türkisch- sozialistischen und der türkisch-feministischen Frauenbewegung gegenüber den kurdischen Feministinnen zu bezeichnen. Die Kritik, die die kurdischen Feministinnen an die türkischen Feministinnen und an die Frauenbewegung richten, verläuft entlang dreier Achsen: Erstens wird den türkischen Feministinnen vorgeworfen, dass sie dem kurdischen Feminismus ihre Anerkennung verweigern und keine Solidarität zwischen den türkischen und den kurdischen Feministinnen besteht.[67] Zweitens wird kritisiert, dass Aktzeptanz und Toleranz bestenfalls mit einer herablassenden Attitüde geäußert würden. Neben

---

64 Siehe für die Betonung des Rechts der Minderheiten, ihre Muttersprache zu sprechen, als „Strategie, die Herrschaft der türkischen Sprache infrage zu stellen“ den Begrüßungstext in *Roza* (1999, Vol. 16).

65 Rassismus im Allgemeinen und der Rassismus des türkischen Staates überhaupt, seine rassistischen Praxen gegenüber Minderheiten in der Geschichte und in heutigen Zusammenhängen, der Rassismus in der Gesellschaft (diskriminierende Haltungen in der Nachbarschaft und im Alltag gegenüber der nicht türkisch-sunnitischen Bevölkerung) sind Themen, die sehr oft in der kurdischen Frauenzeitschrift *Roza* behandelt werden. Siehe Yelda „Wenn sie Unterdrückte sind, Minderheiten sind, was sind wir dann?“ (*Onlar azınlıksa, ezilense biz neyiz*?) und siehe auch Berivan: „Rassismus zum Erkennen“ (*Irkçılığı fark etmek*), beide in Roza (Vol. 16, 1999).

66 In diesem Sinne ist der Begriff „Rassismus“ – oder „rassistische Praxen des türkischen Staates“ – höchst ambivalent, da der Begriff selbst nicht nur in der sozialwissenschaftlichen Literatur, sondern auch im konkreten türkischen Kontext umkämpft ist, und seine Anwendung durch die KurdInnen die Übernahme von Begrifflichkeiten der herrschende Ethnie bedeuten würde. Wenn also der türkische Staat die KurdInnen überhaupt als Rasse bezeichnet, so bietet die Selbstbezeichnung als Rasse wenig Befreiungspotenzial. Dementsprechend formuliert Yelda in einem ihrer ersten Aufsätze zum Thema „Feminismus, Nationalismus und Minderheiten“ ihre Einwände gegen die Anwendung des Begriffs „Rassismus“ und fragt, ob „Nationalismus“ oder „Chauvinismus“ nicht zutreffendere Kategorien wären (s. Yelda 1991). Dennoch benutzt auch Yelda in einem ihrer späteren Beiträge den Begriff „Rassismus“ statt Nationalismus oder Chauvinismus (s. Yelda 1991).

67 Fatma Kayhan beklagt sich, dass diese Verweigerung soweit reiche, dass die Anwesenheit kurdischer Feministinnen sogar in Abrede gestellt wird (s. Kayhan, Roza Mai 2000, Vol. 17).

fehlender Solidarität und herablassender Haltung werden türkische Feministinnen auch wegen ihres bestimmten Feminismusverständnisses kritisiert, das andere Unterdrückungsformen jenseits der Geschlechterunterdrückung und damit verbundenen Wissensformen vernachlässigen würde.[68] So wird notiert, dass der türkische Feminismus nur die Werke der „weißen Frauenbewegung" aus den USA und Europa ins Türkische übersetzt hat und dabei Werke des „schwarzen Feminismus" und „andere Feminismen" übersehen habe (s. Kayhan in Roza, Vol. 17, 2000).

Um die gegen sie gerichteten rassistischen diskriminierenden Praxen und die von ihnen empfundene niedrigere soziale Stellung gegenüber den türkischen Frauen verstehen und artikulieren zu können, beziehen sich die kurdischen Feministinnen oft auf die Werke des schwarzen Feminismus[69] aus den USA. Es werden auch Analogien zwischen dem sozialen Status, den Erfahrungen der Schwarzen in den USA und der eigenen Situation in der Türkei hergestellt (s. Berivan in Roza Vol. 16, 1999). Die kurdischen Feministinnen üben aber nicht nur Kritik an den Wissenshierarchien, die durch die türkischen Feministinnen geschaffen wurden, sondern auch an den Wissenshierarchien, die der westliche Feminismus hervorgebracht hat. Die Kritik an der abschätzigen Haltung der westlichen Feministinnen wird sogar mit härteren Wörtern formuliert als die Kritik an den türkischen Feministinnen. Das Verhältnis, das westliche Feministinnen zu kurdischen Feministinnen aufbauten, wird mit der Metapher beschrieben, dass sich die Kurdinnen „wie die Affen im Käfig, als Untersuchungsgegenstand" gefühlt haben. Das wird wiederum als ein „typisches Beispiel der eurozentristischen Haltung der weißen, westlichen Frauenbewegung" bezeichnet (s. Kayhan 2000:15.).[70]

68 Heidi Wedel schreibt, dass die kurdischen Frauen „der türkischen Frauenbewegung vorwerfen, kurdische Frauen im Namen des universellen Frauseins in sich aufgehen zu lassen, sie nicht wahrnehmen zu wollen und nicht entschlossen gegen die spezifische Repressionen vorgehen zu wollen (s. Wedel 2000a)

69 Unter anderem werden hier besonders die Werke von Angela Davis und bell hooks rezipiert. Die kurdischen Frauen orientieren sich am Schwarzen Feminismus, nicht nur um ihre spezifischen Anliegen als kurdische Frauen artikulieren zu können, sondern auch, um ihre ideologische Position innerhalb der feministischen Szene in der Türkei zu differenzieren, und distanzieren sich so gleichzeitig vom Zweite-Welle-Feminismus in der Türkei, der von türkischen Feministinnen repräsentiert werde (s. Canan & Halide 2005: 229, 235).

70 Fatma Kayhan schreibt, dass sie zunächst zufrieden war, wie Forscherinnen aus den USA und Europa sie als kurdische Feministinnen wahrnahmen, weil sie ihnen viel Zeit widmeten und viele Gespräche und Interviews führten. Mit der Zeit musste sie aber den homogenisierenden und eurozentristischen Blick der Forscherinnen sowie die Diskrepanz zwischen Worten und Zuschreibungen der westlichen Forscherinnen erkennen (s. Kayhan 2000, in Roza Vol. 17).

Die Feminismusauffassung kurdischer Feministinnen beinhaltet nicht nur eine geschlechtsspezifische Frauenpolitik, sondern eine Frauenpolitik, die ebenso entlang anderer Unterdrückungsachsen ethnische, klassen- und rassenspezifische Differenzen unter den Frauen mitberücksichtigt. Das impliziert auch, dass die kurdischen Feministinnen die Solidarität mit den Frauen der anderen unterdrückten Völker der Türkei als notwendigen Teil ihrer feministischen Politik betrachten. So wird mit den Frauen der armenischen, griechischen und jüdischen Bevölkerungsteile Solidarität bekundet und für eine Perspektive in der Frauenpolitik plädiert, die sowohl die Differenzen unter den Frauen als auch die Gemeinsamkeiten, die sie als Frauen der unterdrückten Völker" teilen, anerkennt (s. Berivan 1999).

VI.2.2 Kurdische Feministinnen auf der Agenda des türkischen Feminismus

Bei einem Treffen,[71] an dem die türkische Feministin Gülnur Savran von den Erfahrungen der Feministinnen mit der sozialistischen feministischen Zeitschrift *Kaktüs* in der zweiten Hälfte der 1980er-Jahre berichtet, spricht sie auch selbstkritisch und reflektierend über das damalige Verhältnis der Feministinnen gegenüber den kurdischen Frauen. Sie fragt: „Wie offen waren wir gegenüber den kurdischen Frauen, wie weit konnten wir ihre Forderungen artikulieren, zur Sprache bringen?" (Savran 2005: 123) Sie bedauert, dass sie in den 1980er-Jahren dem Feminismusverständnis der Kurdinnen gegenüber nicht sensibel genug waren, und fragt gleichzeitig nach den Gründen. Diese sind eher, nach Savran, in den Entwicklungsdynamiken des türkischen Feminismus zu suchen und wurden weniger durch den kurdischen Feminismus selbst verursacht. Unter dem spürbaren Druck und der Notwendigkeit, für sich ein eigenes politisches Feld – unabhängig von der linken oder nationalen Politik – zunächst zu definieren und dann auch zu schaffen,[72] gingen die türkischen Feministinnen daran, ei-

71 Das Treffen fand im Rahmen der Seminarreihe Kampferfahrungen in der Frauenbewegung (*„Kadın Hareketinde Mücadele Deneyimleri")* zwischen November 2002 und Juni 2003 in Istanbul statt, bei dem verschiedene repräsentative feministische Frauengruppen aus Istanbul und Ankara, kurdische Feministinnen und islamische Feministinnen ihre Erfahrungen in der Frauenbewegung entlang der 1980er- und 1990er-Jahre geschildert hatten. Die Seminarreihe wurde von *Amargi* organisiert und später, im Jahr 2005, mit dem Titel „Auf der Suche nach Freiheit" (*Özgürlüğü Ararken*) als Buch von *Amargi* herausgegeben.

72 Eine ähnliche Begründung finden wir auch bei Yelda. Sie notiert, dass Feministinnen ein „problematisches," spannungsreiches Verhältnis zu andern oppositionellen Bewegungen, die sich etwa mit Klassenkonflikten oder nationaler Unabhängigkeit auseinandersetzen, hatten. Als Reaktion auf die Haltung von diesen Bewegungen, welche die Unterdrückung der Frauen in ihrer eigene politischen Agenda vereinnahmten, hät-

ne feministische Politik zu definieren, die nur auf den gemeinsamen Problemen aller Frauen basierte:

„Unsere Sorge, den Bereich der Frauenpolitik gegenüber der linken Politik, gegenüber der nationalen Politik um jeden Preis zu verteidigen, war so stark, dass es uns irgendwie zur Abstraktheit führte. Wir verhielten uns so, dass nur die gemeinsamen Probleme der Frauen den legitimen Bereich einer feministischen Politik bilden konnten. Wir strebten nach einem allgemeinen Feminismus." (Savran 2005: 124; ÜAAR)

Diese „ängstliche Haltung" seitens der Feministinnen führte nach Savrans Auffassung zum Ausschluss der spezifischen Belange der Kurdinnen, zum strategischen Einsatz des Mutterschaftsdiskurses gegen den Diskurs staatlicher Politiken:

„Damals waren wir davon irritiert, dass die kurdischen Frauen den Mutterschaftsdiskurs gegen die Staatspolitiken mobilisierten. Wir dachten, dass der Feminismus wieder anderen Themen zum Opfer fallen würde; wir waren besorgt, dass die Frauenfrage, die Forderungen der Frauen zugunsten anderer Themen zurücktreten würden." (Ebd.)

Da ist zum Beispiel Yelda, selbst eine *Minderheitenfrau* mit armenischer Herkunft,[73] die bereits Anfang der 1990er-Jahre die Feministinnen daran erinnert, dass Gewalt gegen Frauen nicht nur die Form von Schlägen innerhalb der eigenen vier Wände annimmt, sondern dass eine der am weitverbreitesten Gewaltformen gegen Frauen die Vergewaltigung im Krieg ist. Obwohl sie in ihrem Aufsatz weder von Kurdinnen noch von der kurdischen Region in der Türkei spricht,[74] sondern sich auf Beispiele des damals aktuellen Golfkriegs oder vergangener Verbrechen in Somalia und Uganda bezieht, so scheint es, dass ihre Botschaft an die türkischen Feministinnen und an die männlichen Protagonisten der linken oppositionellen Politik auf die Erkenntnis zielte: „Wir haben in diesem Land auch einen Krieg!" (S. Yelda 1990)

---

ten die Feministinnen andere Formen der Unterdrückung, z.B. entlang der Klassenherkunft und entlang der ethnischen Herkunft, in ihre Agenda nicht mitaufgenommen (s. Yelda 1991: 69).

73 Yelda ist seit Jahren in der feministischen und in der Menschenrechtsbewegung in der Türkei aktiv und arbeitet als freie Journalistin und Autorin.

74 Am Ende ihres Aufsatzes, nachdem sie Beispiele der Vergehen gegen Frauen im Krieg in anderen Ländern benannt hat, notiert sie, dass sie das Gerücht kenne, auch in der Türkei gebe es in Ausnahmezuständen (*Olağanüstü Bölge*) solche Vergewaltigungen (s. Yelda 1990).

In einem weiterem Aufsatz der gleichen Autorin, angestoßen durch eine feministische Tagung in Deutschland[75] und diesmal das Wort *Kurdinnen* offen aussprechend, thematisiert sie Fragen wie: Warum gibt es keine kurdischen Feministinnen in der Türkei? Warum gibt es keine Kurdinnen, die sich als Feministinnen bezeichnen? Woran kann es liegen, dass es in der feministischen Bewegung in der Türkei keine Kurdin gibt? Wie würde eine eigene kurdische Frauenorganisation aussehen und was würde das für die Feministinnen in der Türkei bedeuten? Die Autorin überlegt weiter, ob es sinnvoll ist, ein Verständnis von Schwesternschaft aufrechtzuerhalten, das die Unterschiede, die verschiedenen Unterdrückungsformen unter den Frauen, übersieht. Eine solche Auffassung von feministischer Politik würde für die Autorin bedeuten, über Differenzen und nicht über Gemeinsamkeiten Politik zu machen. Yelda fragt sich, ob es möglich ist, trotz dieser Differenzen unter den Frauen eine gemeinsame Politik zu entwickeln (s. Yelda 1991: 69f.). Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen begrüßt sie eine eigene kurdische Frauenorganisation, die ihre spezifischen Unterdrückungsformen und Anliegen in ihrer eigenen Sprache artikulieren würde und sie hofft darauf, dass trotz der Differenzen auch eine gemeinsame Politik und Solidarität sowie Formen von Austausch und Zusammenarbeit (s. ebd.).

Eingedenk der oben geschilderten Rassismus/Nationalismus-Vorwürfe der kurdischen Feministinnen an die türkische Frauenbewegung kann man zu dem Schluss kommen, dass es die feministische Bewegung und die Frauenbewegung in der Türkei in den 1990er-Jahren – abgesehen von einigen individuellen politischen Initiativen seitens der türkischen Feministinnen[76] und einigen Ausnahmen innerhalb der feministischen Bewegung – weder auf theoretischer noch auf Bewegungsebene geschafft hat, sich mit den Anliegen und Bedürfnissen der kurdischen Frauenbewegung auseinanderzusetzen. In den 2000er-Jahren scheint sich das zumindest auf der ideologischen Ebene zu ändern. Für einen sinnvollen Austausch und eine Kooperation zwischen Feministinnen in der Türkei und den kurdischen Feministinnen setzt die feministische Anthropologin Aksu Bora eine gründliche Auseinandersetzung mit dem türkischen Nationalismus und der kemalistischen Modernisierung seitens der feministischen Bewegung voraus. Sie stellt fest: „Das Verhältnis zwischen kurdischen Frauen und Feminismus in der Türkei ist nicht nur ‚eine Frage der Anerkennung der Differenz', es muss gleich-

75 Sie nimmt an der feministischen Tagung „Feministische Strategien gegen Rassismus, Nationalismus, Antisemitismus, Sexismus" in Köln im November 1990 teil. Sie wird im Rahmen der Tagung von ihren deutschen und kurdischen Mitstreiterinnen ständig mit der Frage konfrontiert, ob es Kurdinnen in der Feministischen Bewegung in der Türkei gebe und wenn nicht, warum (s. Yelda 1991: 68).

76 Für die Beispiele einer solch individuellen Initiative siehe Wedel (2000b und 2001).

zeitig als eine Möglichkeit der Selbstreflexion des Feminismus an sich selbst gesehen werden." (Bora 2004: 109)

VI.2.3 Organisationen

Im Folgenden werden die kurdischen Frauenorganisationen *Gökkuşağı* (*Regenbogen*, İstanbul) und das kurdische Frauenzentrum *Ka-Mer* (Diyarbakır) dargestellt. An dieser Stelle muss angemerkt werden, dass nicht nur türkische Frauenorganisationen es für problematisch erachten, sich als „türkische" Frauenorganisation zu bezeichnen, sondern dass dies analog auch für kurdische Frauenorganisationen gilt. Sowohl *Gökkuşağı* als auch *Ka-Mer* sowie die Frauen, die in diesen Organisationen aktiv sind, sehen sich in erster Linie nicht als Frauenorganisation, deren Aktivitäten sich an alle Frauen richten. Trotz dieses zum Ausdruck gebrachten Selbstverständnisses der Protagonistinnen, sich und ihre Organisationen nicht über eine ethnische Identität, sondern in erster Linie über die Geschlechteridentität definieren zu wollen, ordne ich die folgenden zwei Organisationen den kurdischen Frauenorganisationen zu. Dafür gibt es zwei Gründe. Erstens bestehen diese Organisationen trotz der angekündigten ethisch-politischen Haltung, „gemischt zu sein" (d.h. unter Beteiligung von Frauen verschiedener Ethnien und Gruppen), zu 90 Prozent aus Aktivistinnen mit kurdischem Hintergrund. Zweitens sind ihre Aktivitäten, z.B. Hilfeleistungen und Beratungsangebote, in der Mehrheit an kurdische Frauen gerichtet bzw. werden von kurdischen Frauen in Anspruch genommen.

Gökkuşağı fällt als eine Frauenorganisation auf, die sich vor allem an den alltäglichen Problemen und Bedürfnissen der Kurdinnen orientiert, die in sozioökonomisch benachteiligten Vierteln der Metropole Istanbul leben. Das kurdische Frauenzentrum *Ka-Mer* sticht mit einer sehr erfolgreichen Organisationsarbeit (heute mit über 25 Niederlassungen in verschiedenen Städten der Region und mit der etabliertesten und besten Infrastruktur) und mit einem guten Netzwerk sowohl innerhalb wie außerhalb der Türkei hervor.

VI.2.3.1 KA-MER (Frauenzentrum, Diyarbakır)

Ka-Mer (Frauenzentrum) wurde im August 1997, nach einer ca. zweijährigen Vorbereitungsphase, in Diyarbakır gegründet. Die Vorsitzende, Nebahat Akkoç, teilt im Gespräch mit, dass sie die Idee schon während ihrer Tätigkeit im Vorstand des Menschenrechtsvereins Diyarbakır gehabt hatte. Akkoç und Frauen aus einem Frauenverein in Istanbul führten mit rund 600 Frauen aus 19 Städten jeweils zweieinhalbstündige Interviews und ließen die Frauen anschließend Fragebögen ausfüllen. Diese Interviews und die erhobenen Ergebnisse bildeten den

Ausgangspunkt für die Idee, ein Frauenzentrum in Diyarbakır zu gründen (s. Diken 2001: 161f.).

Ka-Mer wird nicht als Verein oder Stiftung, sondern als Unternehmen von zwölf Frauen gegründet. Akkoç begründet diese Entscheidung damit, dass für eine Stiftungsgründung nicht genügend Gelder zur Verfügung gestanden hätten und sie nicht ausreichend viele Vorstandsmitglieder stellen konnten. Sie verweist aber auch darauf, dass selbst wenn beide Voraussetzungen gegeben gewesen wären, es nach den gesetzlichen Vorschriften sehr lange gedauert hätte, bis eine Stiftung hätte gegründet werden können (s. Interview mit Nebahat Akkoç). Im Vergleich dazu war es erheblich einfacher, *Ka-Mer* als Unternehmen zur Beratung, Entwicklung und Vermarktung für Handwerker zu gründen (s. Akkoç 2002: 208). Abgesehen von den finanziellen und gesetzlichen Einschränkungen erwähnt Akkoç in einem Interview mit Şeyhmus Diken andere politische Faktoren und Hindernisse, die ihre Entscheidung, *Ka-Mer* als Firma zu gründen, beeinflussten:

„Unter den damaligen Bedingungen war es nicht gut, Verein oder Stiftung zu sein. Sowohl aus staatlicher Perspektive als auch wegen der Haltung mancher politischer Gruppen gegenüber Vereinen war es so, als ob Vereine einer doppelseitigen Kontrolle ausgesetzt waren. Also, die Menschen mochten die Vereine nicht. Und auch ich habe gesehen, weil ich im Menschenrechtsverein gearbeitet habe, dass die Menschen zum Verein als letzte Option kommen. Verglichen mit Beispielen aus anderen Weltteilen arbeiten dort die Menschenrechtsvereine, ohne gestört zu werden. Bei uns war es aber sehr schwierig. Wir würden dann als Option erscheinen, wenn jemand gestorben ist oder ihre Dörfer verbrannt werden.“ (Diken 2001: 162; ÜAAR)

Ka-Mer bietet fünf verschiedene Projekte und die damit verbundenen Leistungen und Dienste an (s. Diken 2001: 165). Begonnen wurde mit Gruppenarbeiten, die sich auf die Themen Menschenrechte der Frauen, Verfassungsrechte, Zivilrecht, Gewalt in und außerhalb der Familie, Sexualität, Kommunikation, Ökonomische Rechte der Frauen, Geschlechterrolle und die Erziehung der Mädchen, Feminismus und Organisation von Frauen und Diskriminierung konzentrierten (s. Akkoç 2002: 210). Die Gruppen bestehen aus zehn bis fünfzehn Frauen, sodass etwa 120 Frauen pro Jahr erreicht werden (s. ebd.). Einmal im Monat werden für die in den Gruppen arbeitenden Frauen Konversationstage organisiert, an denen jeweils zu einem bestimmten Thema – z.B. Gewalt in der Familie und sexueller Missbrauch, Drogenabhängigkeit, Frauengesundheit und Ernährungsstörungen, Sexualität – eine Expertin referiert und anschließend diskutiert wird (s. ebd. 214). Außer Gruppenarbeit und Konversationstage hat *Ka-Mer* eine Notfallhilfe

eingerichtet, bei der Anträge von Frauen, die in ihren Familien Gewalt erlebt haben, gestellt werden können und bei Annahme des Antrags juristische und psychologische Beratung sowie eine Stellenvermittlung angeboten wird. In diesem Rahmen prüft und akzeptiert *Ka-Mer* an drei Tagen (Montag, Mittwoch und Freitag) die Anträge (durchschnittlich 10 Anträge pro Woche) und kooperiert mit der Frauenrechtskommission des *Diyarbakır*-Büros, dem staatlichen Krankenhaus und den Ärzten der Medizinfakultät bei der Problemlösung (s. Diken 2001: 165). Ein Jahr nach der Gründung wurde im August 1998 ein *Ka-Mer*-Lokal eröffnet – auch wegen des wachsenden Bedürfnisses nach mehr Raum, wo sich die Frauen treffen und Zeit verbringen konnten. Im Lokal werden hausgemachte Speisen angeboten – auch Männer können im Lokal essen (s. Akkoç 2002: 213) Darüber hinaus wurde im September 1999 ein Kinderheim eröffnet, damit die Kinder, während ihre Mütter an den Gruppenarbeiten teilnehmen, spielen und eine „nicht sexistisch diskriminierende Partizipation, Selbstständigkeit als Individuum und Freiheit fördernde" Erziehung genießen können (s. ebd. 215). Aufgrund der starken Nachfrage wurden in den Nachbarstädten seit 2001 weitere Niederlassungen von *Ka-Mer* eröffnet. Zurzeit gibt es in 25 verschiedenen Städten Niederlassungen, um Frauen in der Region bei ihren Problemen zu unterstützen, zu beraten und um juristische und gesetzliche Lösungswege aufzuzeigen (s. ebd. 216).

VI.2.3.2 GÖKKUŞAĞI (Regenbogen-Frauenverein, Istanbul)

Der Frauenverein *Gökkuşağı* wurde im Juni 2003 in İstanbul gegründet. Im Unterschied zu *Amargi* sind die Gründerinnen und Vereinsmitglieder mehrheitlich kurdische Frauen. Es sind auch kurdische Frauen, welche die Hauptklientel des Vereins bilden und dessen Beratungsdienste in Anspruch nehmen. Dem Selbstverständnis und der Vereinsphilosophie entnehmen wir als Zielsetzung des Vereins den Kampf gegen die Logik des *„Zum-Anderen-Machens" („othering")*:

> „In einer Gesellschaft ohne Andere, ohne Hierarchie zu leben, ist schöner und steht dem Menschen besser. Wir rufen alle Frauen dazu auf, ihre Stimme an unsere Stimmen anzuschließen, ihre Farbe zu unserer Farbe zu machen und Teil unseres Kampfes zu werden."[77]

So wird nicht das kurdische Frau-Sein, sondern das Frau-Sein generell als die gemeinsame Identität betrachtet: „Wir Frauen, egal was für eine Farbe wir ha-

77 Übersetzung durch die Autorin: *„Ötekisiz, hiyerarşisiz bir toplumda yaşamak daha güzeldir ve insana yaraşandır. Tüm kadınları sezimize ses, rengimize renk katmaya, mücadelemize ortak olmaya çağırıyoruz." (Gökkuşağı Kadın Derneği)*

ben, gelb, schwarz, weiß oder rot, unsere Probleme sind die gleichen."[78] Der Verein gestaltet seine Aktivitäten durch verschiedene Arbeitskreise wie Organisation, Gesetz und Beratung, Bildung, Projekte, Plattformen sowie einen Arbeitskreis zu Presse, Medien und Archiv. Der Arbeitskreis Organisation ist dabei von großer Bedeutung für den Verein. Im Rahmen seiner Aktivitäten werden die Ärmsten und besonders Benachteiligten in den überwiegend von KurdInnen bewohnten Vierteln Istanbuls aufgesucht. Durch Hausbesuche und persönliche Kontakte sowie durch regelmäßige Diskussionsveranstaltungen werden die Frauen erreicht und ihre Probleme sowie Bedürfnisse festgestellt, um gemeinsam mit ihnen nach Lösungen zu suchen. Über diese Arbeit lernen die Frauen den Verein und seine Vereinsziele kennen. In der Gesetz- und Beratungsgruppe erhalten Frauen Unterstützung und Beratung in gesetzlichen, gesundheitlichen oder in psychologischen Angelegenheiten. Der Verein kooperiert auch mit anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen, er ist Mitglied in der Sozialforum-Plattform (*Sosyal Forum Platformu*),[79] der Sozialökologie-Plattform Istanbul İTEP (*İstanbul Toplumsal Ekoloji Platformu*) und der Regenbogen-Frauen-Plattform Istanbul (*İstanbul Kadın Platformu*).[80]

VI.2.4. Auswertung der Interviews – kurdische Frauenbewegung

VI.2.4.1.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Necla, geboren 1954, ist eine in der Türkei bekannte kurdische Frauenrechtlerin und Menschenrechtsaktivistin. Sie wurde in einer Beamten- und Großfamilie mit sechs Töchtern und zwei Söhnen geboren. Sie besuchte die Fakultät für Erziehungswissenschaften an einer Universität. Während ihrer Jahre als Grundschullehrerin in Dörfern, aber auch in einer ost-anatolischen Stadt, ist sie im Menschenrechtsverein und in der Gewerkschaft für ErzieherInnen aktiv. Im Jahr 1993 wird ihr Mann, der auch politisch tätig ist, ermordet; sie selbst wird ein Jahr später wegen ihres Engagements in den Vereinen in Untersuchungshaft genommen und gefoltert.

Im Jahr 1997 gründet sie gemeinsam mit anderen kurdischen Frauen aus der Region *Ka-Mer* (Frauenzentrum). Seitdem kämpft sie erfolgreich für Frauenrechte und unterstützt kurdische Frauen, die Gewalt ausgesetzt sind. Für ihre Arbeit erhielt sie zahlreiche Preise. Sie ist weltweit vernetzt, pflegt zahlreiche Kon-

78 *„Biz kadınların rengi, siyah, beyaz, sarı veya kızıl olsa da sorunlarımız ortaktır." (s. Gökkuşağı Kadın Derneği)*

79 Siehe Webseite der Plattform: www.sosyalforum.net

80 Siehe Webseite der Plattform: www.gikap.org.tr

takte mit Frauenorganisationen und Frauenrechtsbewegungen in den USA und Europa und gilt innerhalb der Türkei nicht nur als Expertin für Probleme und Bedürfnisse der kurdischen Frauen in der Region, sondern sie ist innerhalb kurdischer wie türkischer politischer Kreise eine angesehene Persönlichkeit. Necla spricht Zazaki und Kırmancı (zwei kurdische Sprachdialekte) sowie türkisch.

VI.2.4.1.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I: *„Ich drücke es so aus: Wenn meine beiden Identitäten als Frau und als Kurdin ausbalanciert sind, in der Balance sind, erst dann wird es heißen, dass wir tatsächlich eine Demokratie in der Türkei haben, dass wir tatsächlich Diskriminierungen beseitigt haben!"*

Necla wird in der türkischen Öffentlichkeit hauptsächlich durch ihre Arbeit mit kurdischen Frauen in Rahmen des Frauenzentrum *Ka-Mer* bekannt. Obwohl in ihrer Darstellung diese Aktivitäten den größten Platz einnehmen, fing ihr Politisierungsprozess schon wesentlich früher an. Die Idee, ein Frauenzentrum in Diyarbakir zu gründen, reift schon während ihrer Arbeit im Menschenrechtsverein und der Gewerkschaft:

„Ich bin eine Gewerkschafterin und verteidige die Menschenrechte. In diesen Gebieten habe ich lange gearbeitet. Als ich dort arbeitete, entdeckte ich, wie wichtig und prägend die Frauenproblematik ist. Zugleich habe ich gesehen, dass da noch einiges zu machen ist und so kam es zur Gründung von *Ka-Mer*."

Ihre Überlegungen zu den Erfahrungen in diesen Zivilgesellschaftsorganisationen kumulieren im Begriff der Gewalt, der ihr dabei hilft, ihre heutige Arbeit in einer Frauenorganisation und ihr damaliges Engagement im Menschenrechtsverein und bei den Gewerkschaften in einen Zusammenhang zu bringen. So nehmen ihre Erfahrungen und Beobachtungen der alltäglichen Gewalt in der kurdischen Region in den 1980er- und 1990er-Jahren und ihre daraus resultierenden Überlegungen einen zentralen Platz in ihrer Darstellung ein:

„Die Gewalt gehört zu einem unglaublichen Grad zum Alltag und ist zur Normalität geworden. Jeder wendet sie gegen jeden an, und die anderen sehen zu. Niemand reagiert darauf. Ich meine die Zusammenstöße und die Zustände in der Untersuchungshaft in den Kurdengebieten während des Krieges. Die Menschen bekämpften sich gegenseitig und taten dabei so, als würden sie etwas Gutes tun. So habe ich mich dafür interessiert und mich gefragt, wie es dazu kommen konnte?"

Ihre Beobachtungen und Überlegungen über die gesellschaftliche Gewalt verbindet sie mit den eigenen, individuell erlebten Erfahrungen von Gewalt: als sie Witwe wurde und als sie festgenommen und gefoltert wurde:

„Als ich mich mit Gewalt auseinandergesetzt habe, sind noch andere Dinge in meinem Leben passiert. Mein Mann wurde umgebracht, und ich bin in Untersuchungshaft genommen worden. [...] Danach musste ich mein Leben in dieser Gesellschaft als Witwe führen."

Diese biographisch späteren, individuellen Erfahrungen in den 1990er-Jahren führen sie im Gespräch zu ihren früheren Erfahrungen und Beobachtungen aus dem Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980; sie kommt zu dem Schluss, dass sie schon damals ein Bewusstsein über das Frau-Sein entwickelte:

„Ich hatte schon das Bewusstsein für die Frauenfrage. Wenn ich zum Beispiel jetzt in die 1980er-Jahre zurückblicke, da wartete ich vor den Toren des Gefängnisses mit sehr vielen Frauen, die ihre Männer besuchen wollten, die aber auch gleichzeitig von ihren Männern sehr oft Gewalt erleben mussten. Gewalt gehört zum Alltag der Frauen. Dann habe ich erfahren, dass die Familie jener Ort ist, an dem die Gewalt am häufigsten praktiziert wird und zur Normalität geworden ist, und sogar als heilig gesehen wird. Es heißt, wenn ein Mann seiner Frau gegenüber nicht autoritär genug ist, wird er sofort als Pantoffelheld ausgelacht. Man sagt, ‚er könne noch nicht einmal seine Frau beherrschen'."

Die Darstellung ihrer Bewusstseinsentwicklung über das Frau-Sein ist aber nicht frei von Widersprüchen. Einerseits merkt sie in der Retrospektive an, dass ihr Bewusstsein über das Frau-Sein bereits damals, schon vor ihrem Engagement in Frauenpolitik, vorhanden war, anderseits notiert sie, dass sie sich über die Dimensionen der Gewalt gegenüber Frauen nicht so bewusst gewesen war – erst nach der Gründung von *Ka-Mer* wurden ihr diese klarer:

„Am Anfang, als wir *Ka-Mer* gründeten, ging es mir nicht so sehr darum, wie die Frauen lebten. Auch über mich und über meine Vergangenheit als Frau dachte ich nicht nach. Ich hatte keine Vorstellung davon. Mir ging es um die Gewalt. [...] Von der Gewalt gegen die Frauen und deren Intensität habe ich erst, als ich mich für die Frauenproblematik engagiert hatte, eindeutig erfahren."

So wird der Begriff der Gewalt zum zentralen Begriff; durch ihn wird der Rahmen vorgegeben, in dem ihre Erfahrungen als Frau Gestalt gewinnen und sie verstehen kann, wie sich ihre Identität als Frau formiert:

„Ich würde sogar sagen, dass es keine einzige Frau in unserer Gesellschaft gibt, die von der Gewalt nicht betroffen wäre. Ich selber habe keine (häusliche) Gewalt erfahren. Wenn das so wäre, dann hätte ich sogar zurückgeschlagen. Ich hatte diesen Standpunkt erreicht. Aber später habe ich eingesehen, wie sehr auch ich habe Gewalt erleben müssen. Die Art der Gewalt, die ich erlebt habe, war so, dass ich mein Leben nicht nach meinen Vorstellungen geführt habe. Mein Mann hat zum Beispiel immer irgendwelche politischen Meinungen gehabt und entsprechende Entscheidungen getroffen. Er hat alles nach seinen Entscheidungen gemacht und ich habe ihn stets dabei unterstützt. So war mein Leben an seinen Vorstellungen orientiert. Das hat mir am meisten wehgetan. Am Ende sind 38 Jahre vergangen, die ich aber nicht selber bestimmen konnte, und auf die ich keinen großen Einfluss hatte."

Die Entstehung ihres Bewusstseins über das Frau-Sein ist kein reibungsloser, krisenfreier Prozess. Ganz im Gegenteil wird er als eine schmerzhafte, intensive Phase des Nachdenkens, des Infragestellens dargestellt. Zwei Ereignisse – die Ermordung ihres Mannes und ihre Verhaftung sowie die damit verbundenen sozialen und politischen Erlebnisse – setzen den Prozess in Gang:

„Als ich meinen Mann verloren hatte, war ich die hiesige Vorsitzende der Lehrer- Gewerkschaft. Ich dachte ohnehin, dass ich als Necla mich behaupten und alleine für mich sorgen konnte. Ich war seit 20 Jahren Lehrerin und hatte seit zwei Jahren das Amt der Vorsitzenden inne. Und ich hatte auch die Hälfte meines Lebens ohne meinen Mann verbracht. Wie ich bereits gesagt habe, er hatte seine politischen Vorstellungen. Er war immer unterwegs, hatte stets etwas vor. Dann wurde er verhaftet und schließlich freigelassen. Mein Leben richtete sich immer nach seinen Plänen. Als ich Witwe wurde, bekam ich Reaktionen von der Umgebung. Auch von meiner Familie wurde mir immer gesagt, ‚das darfst du nicht, gehe nicht so weit, die Gesellschaft würde das nicht akzeptieren' und so weiter. Alleine als Frau zu leben [...]. Ich war mit 18 verliebt und verheiratet. Ich war nie alleine. Dann passierte 1993 das. 1994 kam es zur Untersuchungshaft. Da habe ich einiges erlebt. Wir waren 17, 16 Männer und ich die einzige Frau. Ich wurde dort anders behandelt als sie."

Das Wahrnehmen und Reflektieren, in ihren Worten „diese kleinen Signale," gesendet von ihrer großen Familie, die Erfahrungen als Frau in der Untersuchungshaft lösen bei ihr diesen Prozess des Nachdenkens aus und führen zu einer individuellen und gesellschaftlichen Bilanz:

„Das waren kleine Signale. Wenn sie aufmerksam genug sind, können sie anhand dieser Signale die Details sehen und auf die Hintergründe aufmerksam werden. Dann wird es

schmerzhaft. Sie nehmen die Unterschiede wahr und es entsteht ein Frauenbewusstsein. Da fängt es an. Das ist eine Phase der Zerstäubung. Man fühlt sich heimatlos und bemerkt, dass man nirgendwohin gehört. Dann entwickelt man eine neue Identität als Frau. Dieser Prozess dauert etwa zwei bis zweieinhalb Jahre. Ich denke, dass das auch bei den anderen Frauen in etwa so verläuft."

Heute ist sie in der Weiterentwicklung der kurdischen Frauenpolitik in den ostanatolischen Regionen engagiert. Dennoch ist sie gegen die verbreitete Auffassung, dass sich die feministische Politik nur mit der Geschlechterfrage beschäftigen sollte und andere sozial-ökonomische und politische Fragen zu vernachlässigen seien:

„Man denkt in der Türkei, die Feministinnen hätten sich, außer mit der Frauenfrage, mit nichts anderem beschäftigen wollen. Das stimmt so gar nicht. Wir stehen solch einer großen Problematik gegenüber, sodass keine Frauenorganisation sie alleine jemals bewältigen könnte. Wir reden hier von einem riesigen Problem. Wieso organisieren wir uns dann? Wir wollen das Problem benennen, an die Öffentlichkeit bringen, um dann über die Lösungsalternativen reden zu können. Im Grunde wollen wir Politik machen. Daher hat die Frauenproblematik mehrere Inhalte und ist mehrdimensional. Die Armut ist auch eine Frage der Frauen. Die Turbanfrage genauso. Die Kurdenfrage sowie der Demokratisierungsprozess in der Türkei betreffen die Frauen gleichermaßen."

In diesem Rahmen entwickelt sie auch eine eigene Vorstellung davon, was Feminismus sein soll, wie eine feministische Politik aussehen soll:

„Ich denke, es gibt mehrere Definitionen des Feminismus. Die Definitionen können variieren. Inspiriert von bell hooks haben wir als *Ka-Mer* gesagt, dass jede den Feminismus definieren kann, wie sie es will. In meinem Feminismusverständnis gibt es nicht die Idee einer Revolution. Aber wir haben vor, den Staat zu transformieren. Als aufgeklärte Bürgerinnen wollen wir einen sozialen Staat haben. Unser Ziel ist es, zu transformieren."

So wird *Transformation* im Allgemeinen und die *Transformation des türkischen Staates zu einem sozialen Staat* im Konkreten in einer ersten Phase zum Hauptziel erklärt. Dementsprechend wird als *Raison d'être* von *Ka-Mer*, einer zivilgesellschaftlichen Organisation, definiert, die „Dimensionen der sexistischen Praxen in der Gesellschaft festzustellen und notwendige Lösungsstrategien zu finden sowie dafür Sorge zu tragen, dass diese von den Institutionen auch umgesetzt werden." Der Begriff der Transformation ist aber nicht nur auf diese eine

Bedeutung festgelegt, sondern er beinhaltet auch die zweite Bedeutung im Sinne einer *Wandlung der Frauen*:

„Wenn eine Frau sich ändern kann, dann bedeutet das auch, dass sie fünf Kinder entsprechend anders erziehen kann. Die Frauen fangen an, ihr Leben anders zu führen, sie entwickeln neue Kommunikations- und Verhaltungsmuster. Sie fangen an, zu Individuen zu werden und ‚ich' zu sagen. Am Anfang haben wir das erlebt, sie hatten gar keine Vorstellung von ihrem eigenen Leben gehabt, geschweige denn von der Familien- und Landespolitik. Wenn man sie fragte: „Was willst du werden?", antworteten sie: „Keine Ahnung, das was mein Vater oder mein Mann will." Die bessere Politik wäre in unserem Fall die, die den Frauen beibringt, sich zu artikulieren und Vorstellungen von ihrem Leben zu bekommen. Hier beginnt die Transformation und da muss die Frauenpolitik ansetzen. Der Rest kommt erst danach. Sie fangen an, ihre bewussten Entscheidungen zu treffen."

Necla setzt diese beiden Ziele, *Transformation des türkischen Staates zu einem sozialen Staat* und *Wandlung der Frauen*, wie folgt zueinander in Verbindung:

„Was meine ich mit dem Sozialstaat genau? Damit meine ich, dass eine Frau die Möglichkeit bekommt, alleine in ihrer Wohnung, ohne Angst zu haben, leben zu können. Es muss einen Staat geben, der für ihren Lebensunterhalt sorgt. Das wäre ein Beispiel. Das alles gab es in der Türkei nicht. Aber die verändert sich auch! Langsam, aber sie verändert sich. Es sind sehr viele juristische Schritte im Zivilrecht unternommen worden. Wir haben aber trotzdem noch einiges zu wünschen."

Wie bereits im Kapitel VI.2 über die kurdische Frauenbewegung gezeigt wurde, beschränken die kurdischen Frauen ihre Identität nicht auf die Geschlechterfrage. In diesem Sinne bildet Necla keine Ausnahme. Sie stellt für sich fest, dass sie zwei Identitäten hat: als Kurdin einer unterdrückten Ethnie in der Türkei zugehörig und als kurdische Frau. Entsprechend ist sie in der kurdischen Politik als kurdische Feministin tätig und schlägt für die kurdische Frage in der Türkei eine demokratische Lösung vor. Im Rahmen dieser demokratischen Lösung distanziert sie sich sowohl vom Nationalismus der kurdischen Kreise als auch vom Nationalismus des türkischen Staates. Für sie sieht eine demokratische Lösung so aus:

„Die Lösung in der Türkei wäre, eine gewaltfreie Kultur zu entwickeln und eine Demokratie zu etablieren, die auf der Teilnahme breiter Gesellschaftsschichten beruht. Man kann daher mit Nationalismus keine Lösung der bestehenden Probleme in der Türkei lösen. Man muss die Probleme nicht losgelöst voneinander angehen. Das wäre keine Lö-

sung. Man muss mit Problemen vernünftig umgehen. Die richtige Lösung wäre für mich, dass man Begriff und Inhalt der ‚Türkischen Staatsbürgerschaft' neu definiert, sodass damit keine ethnische Zugehörigkeit gemeint ist und somit auch nicht türkische Minderheiten sich mit diesem Begriff zufrieden geben können. Ich schlage dafür den Begriff *‚Türkiyeli'* (aus der Türkei kommend) vor, und finde ihn für die türkische Realität geeigneter. Der Staat und die Regierungen in der Türkei sind gewohnt, alle anderen Identitäten zu ignorieren, und ich empfinde das als großes Unrecht. Daher denke ich, dass man trotz seiner verschiedenen Identitäten seinen Platz unter dem Begriff (*Türkiyelilik*) finden kann. Das ist eine freiheitliche Vorgehensweise. Es müssen freie Zustände hergestellt werden, damit man über alles reden und diskutieren kann. Damit man weder vor dem Staat noch vor der kurdischen Bewegung Angst haben muss, sich frei artikulieren kann. Trotz kultureller Unterschiede sollten wir dort unseren Platz bekommen, denke ich."

Fazit Necla

Necla ist in einer kurdischen Frauen-NGO engagiert, in der sie sich für die sozialen, ökonomischen und zivilen Rechte kurdischer Frauen in Ost-Anatolien einsetzt und sich gegen die Gewalt- und Diskriminierungspraxen der eigenen Gesellschaft gegenüber kurdischen Frauen richtet. Ihr Verständnis von politischer Arbeit kann aus ihrer Tätigkeit in dieser Zivilgesellschaftsorganisation abgeleitet werden: Tätig in einer Frauen-NGO definiert sie ihre Aufgabe darin, „Probleme zu benennen, sie an die Öffentlichkeit zu bringen und Lösungsansätze zu entwickeln." So sieht sie ihre Tätigkeit als Teil einer politischen Arbeit, die auf die Transformation des türkischen Staates zu einem sozialen Staat abzielt. Sie betrachtet ihre Tätigkeit im zivilgesellschaftlichen Bereich nicht als Opposition zum Staat, sondern als einen friedlichen Weg, über den auf die staatliche Politik und deren Akteure Einfluss ausgeübt werden kann. Dabei spielt die Erziehung der kurdischen Frauen zu bewussten Bürgerinnen, die Bürgerrechte gegenüber dem türkischen Staat beanspruchen können, eine zentrale Rolle.

VI.2.4.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview II

Ayla, geboren 1970, wird in eine Großfamilie mit neun Kindern (fünf Töchtern, vier Söhne) in der südost-anatolischen Türkei geboren. Nach ihrer Aussage war ihr Vater ein wohlhabender, begüterter Bauer (*Ağa*), der, nachdem er in Konkurs gegangen war, als Arbeiter tätig war. Alle Kinder der Familie studierten. Ayla studierte an einer Universität Erziehungswissenschaften. Nach ihrem Universitätsabschluss arbeitet sie in Dörfern der Region für drei Jahre als Grundschullehrerin. Im Jahr 1991 schließt sie sich der PKK an. Sie ist, bis zu ihrer Verhaftung

im Jahr 1993 in Adana, als PKK-Mitglied aktiv in der Organisation. Sie erlebt 16 Tage in Untersuchungshaft und ist Folter und Missbrauch ausgesetzt. Sie wird zu neuneinhalb Jahren Haft verurteilt und muss ca. acht Jahre im Gefängnis verbringen, die meiste Zeit davon in einem Frauengefängnis, wo sie mit anderen kurdischen Frauen inhaftiert ist. Nach ihrer Entlassung aus dem Gefängnis beginnt sie, in verschiedenen kurdischen Frauenorganisationen zu arbeiten. Sie spricht Kırmancı und versteht Zazaki – beide Sprachen lernt sie allerdings erst spät.

VI.2.4.2.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview II: *„Wenn wir von Demokratie und Freiheiten reden, dürfen wir uns nicht auf eine Identität beschränken!"*

Der Politisierungsprozess von Ayla kann in vier verschiedene Phasen unterteilt werden: Die erste Phase sind ihre Jahre als Grundschullehrerin in den Dörfern von Erzurum und ihre Beobachtungen zu den Geschlechterverhältnissen im Dorf und dem Status der kurdischen Frau Ende der 1980er- bis zu Beginn der 1990er-Jahre. Ihre Mitgliedschaft (1991-1993) in der militanten PKK beschreibt die zweite Phase, während ihre Zeit in der Haft die dritte Phase markiert. Ihr Engagement in kurdischen Frauenorganisationen und der kurdischen Frauenbewegung zu Beginn des Jahres 2000, nachdem sie aus dem Gefängnis entlassen wird, kann als die vierte Phase beschrieben werden.

Während die ersten beiden Phasen als „Erwachen des politischen Bewusstseins zur kurdischen Identität" überschrieben werden können, lassen sich die beiden letzten Phasen mit „Politisierung der Geschlechteridentität" beschreiben. Dennoch muss vorab betont werden, dass in keiner der Phasen eine von diesen beiden Identitäten völlig verschwindet. Vielmehr ist in der Darstellung aller Phasen immer eine unterschiedlich gewichtete Mischung der Identitätsformen zwischen Kurdisch-Sein und Frau-Sein erkennbar.

Ihre Erinnerungen an die ungleiche Behandlung der Geschlechter beginnt sie mit ihren Kindheitserfahrungen: Eine ihrer gleichaltrigen Freundinnen, mit der sie auf der Straße spielte, wird früh verheiratet; sie wird gegenüber ihrem Bruder benachteiligt. Den Kindheitserinnerungen folgen die Erinnerungen an die 1980er-Jahre:

> „Wieder am 12. September, eine Zeit, in der es intensive Kämpfe gab. Unsere Kindheit verging unter den Eindrücken dieser Zusammenstöße. Also wenn in der Nacht die Waffen nicht knallten, hatte es seine Wirkung auf uns, warum knallen sie nicht? Auf der Straße sahen wir bewaffnete Leute. Vor unseren Augen wurde unser Schuldirektor erschossen. Ja, es war eine solch umkämpfte, unruhige Zeit. Der Putsch wurde durchgeführt – und

eine tiefe Stille begann. Operationen wurden durchgeführt; eine ganze Reihe von Leuten wurde inhaftiert. [...] Dann begann eine Phase der Stille."

Den Erinnerungen zu den 1980er-Jahren folgen in der Darstellung die Beobachtungen über das Leben der kurdischen Frauen in den Dörfern, die einfachen, harten Lebensbedingungen, der gesellschaftliche Druck, dem kurdische Frauen ausgesetzt sind – all das bringt für sie eine Suche nach sich selbst mit sich; in ihren eigenen Worten:

„Natürlich hat das alles auch eine Suche ausgelöst. Was bin ich, was bin ich nicht? Gibt es etwas, was ich als Intellektuelle für sie tun kann? Mit solchen Widersprüchen begann die Suche."

Ayla erinnert sich daran, dass diese Phase mit dem Erstarken der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung, der stärkeren Teilnahme von Frauen an Aufständen (*Serhildan*) und generell mit mehr Aktivitäten und steigendem Einfluss der PKK in der Region einherging; zunehmend zogen auch weibliche Guerillas in die Berge, um an der Seite der PKK zu kämpfen. In ihrer Darstellung folgt die Phase, wie auch sie sich langsam entscheidet, auf der Seite der PKK zu kämpfen:

„In einer Phase, als die Widersprüche intensiv wurden, mit der Entwicklung der Bewegung kam es natürlich auch bei uns zu einer Neigung zur Bewegung hin; für uns war es auch eine Alternative. Es war eine Sache, bei der wir uns ausdrücken konnten. Zu der Zeit war sie [die PKK], sagen wir, seit den 1990er-Jahren bis heute, eine Bewegung, die nicht nur die Geschichte der Kurden, sondern die Region im Ganzen geprägt hat. Von der PKK-Bewegung wurden direkt oder indirekt viele Personen beeinflusst. Ich glaube, es gibt keine Schicht, die nicht beeinflusst wurde. Einige nahmen daran Teil, andere haben sympathisiert, aber es war ein sehr wichtiger politischer Einfluss. Wir[81] waren auch von dieser Bewegung beeinflusst."

Die politische Entscheidung, als weiblicher Guerilla in der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung auf Seiten der PKK zu kämpfen, begründet sie auch mit ihrer individuellen Vorstellung davon, wie ein erfülltes Leben aussehen soll. Aus einem allgemeinen Denken über die Lebenssituation der Kurden wird der konkrete Gedanke zur Situation der kurdischen Frau und sie geht über zur Reflexion über das Bewusstsein einer kurdischen Identität in der Gesellschaft:

81 Sie spricht von sich im Plural.

„Also auch als eine Frau; die Suche, die ich erwähnt habe; du[82] siehst, du bemerkst die Widersprüche,[...] seit der Kindheit gibt es einige Widersprüche. Diese werden noch konkreter. Du willst es nicht: Eine klassische Lehrerin heiratet, baut sich einen Nest, macht weiter. Es kommt dir nicht wie ein erfüllter Lebensstil vor. Du bist der Meinung, dass es anders sein sollte, sowohl in der Bedeutung für das Individuum, dass das Leben anders sein sollte, als auch im Ganzen, dass das Problem nicht nur dich betrifft. Also die vorhandene Situation der Frauen und gleichzeitig das Sein als Kurde, dann wird dir das Kurdesein bewusst. Du begegnest den Schwierigkeiten, die daraus resultieren.“

Soweit ihre Darstellung über den Politisierungsprozess bis zu ihrer Entscheidung, sich der PKK anzuschließen. Sie startet mit den widersprüchlichen Kindheitserinnerungen, denen Erinnerungen als junge Grundschullehrerin in einem kurdischen Dorf folgen. Den Prozess selbst und die radikale Entscheidung, an einem bewaffneten Kampf teilzunehmen, versucht sie mit Wörtern wie *Widersprüche* und *Ich war auf der Suche* plausibel zu machen. Dabei steht der *Widerspruch* immer für eine Mischung aus einem gesellschaftlich beobachteten Widerspruch und einer als individuell empfundenen widersprüchlichen Situation. Wie bei der Anwendung des Begriffs *Widerspruch* signalisiert der Begriff der *Suche* auch immer die Suche nach der *gesellschaftlichen Identität* als Kurdin und nach der *individuellen Identität* als kurdische Frau.

Während aus der zweijährigen Phase als PKK-Mitglied kaum berichtet wird, wird Ayla ihre Jahre im Frauengefängnis sehr detailliert, mit einer großen Anteilnahme schildern. Diese Jahre im Gefängnis bilden eine wichtige Phase in ihrem Politisierungsprozess, ihr Bewusstsein über ihre Geschlechteridentität als kurdische Frau kommt zum *Erwachen*. Es sind die Jahre, in denen sie mit anderen PKK-Frauen auf engem Raum über einen längeren Zeitraum zusammenlebt und Ayla viele Gelegenheiten hat, über das Frau-Sein im Allgemeinen und über kurdische Frauen im Konkreten nachdenken zu können. Sie macht viele Erfahrungen über Konkurrenz und Solidarität unter Frauen, über ihr Verhältnis zu Macht und Autorität, ihre Art, selbst Dominanz auszuüben und über ihr Verhältnis gegenüber dem eigenen Geschlecht.

Erst durch diese Erfahrungen wird sie eine *weibliche Art*, eine *weibliche Verhaltensweise* einer *männlicher Art* und einer *männlichen Mentalität* gegenüberstellen. Sie zieht daraus den Schluss, dass das Frau-Sein Gemeinsamkeiten und gemeinsame Werte beinhaltet. Sie stellt aber ebenso fest, dass sie unter Frau-Sein nicht etwas Natürliches und Selbstverständliches versteht, sondern es als Produkt einer *ideologischen* Arbeit erst konstruiert, hergestellt werden muss:

82 Sie erzählt von sich selbst in der zweiten Person als „Du“.

„Ich sehe auch das Frau-Sein als eine ideologische Tatsache, es ist nicht nur etwas Natürliches. Die Befreiung der Frau ist eine ideologische Frage. Wenn man das nicht so sieht, dann richtet man sich nach spontanen Lösungen, und das endet dann in der Regel in der Küche. So gehen auch die anderen Bewegungen mit der Frauenfrage um. Die Frauen haben sich immer aktiv an den Befreiungsbewegungen beteiligt. Am Ende landeten sie alle aber in der Küche. Das liegt daran, dass es dort keine spezifischen Lösungsansätze für die Frauenfrage gibt. Dass sie nicht ideologisch motiviert sind."

So wird ihr Verständnis von politischer Arbeit als Frauenpolitik zum Ausdruck kommen, welche die Befreiung der Frauen mit einer Frauenperspektive verknüpft, die auf einen frauenzentrierten Ansatz abzielt. So benennt sie Gleichberechtigung und Emanzipation der Frau als Hauptvoraussetzung für jegliche Beseitigung von Konflikten und Ungleichheiten sowie Ungerechtigkeiten in der Gesellschaft. Dementsprechend sieht sie den Konflikt zwischen den Geschlechtern und die Frauenfrage als zentrale Konflikte in jeder Gesellschaft und deshalb, wie sie betont, arbeitet sie im Regenbogen-Frauenverein *(Gökkuşağı)* mit. Ihre Wahl, in einer Frauenorganisation zu arbeiten, ist auch direkt mit dieser Auffassung von politischer Arbeit verbunden:

„Ich selber sehe aber die Politik nicht nur auf den Staat und die Parteien beschränkt. So sehe ich das nicht. Ich denke, dass man die Politik eher auf den sozialen Bereich erweitern soll. Dort findet die wahre Politik statt. Die Frauen haben in der Sozialität die Möglichkeit, sich an verschiedenen Aktivitäten zu beteiligen. Wenn sie ihre Probleme da lösen, erst dann können sie einen größeren Einfluss auf die Politik ausüben."

So wird ein neues Verständnis von Politik und politischer Arbeit beschrieben; anders als in den formellen Kanälen der Politik, wie sie durch politische Parteien und durch die Regierungspolitik – jeweils nach Macht strebend – repräsentiert wird. Statt eines herkömmlichen Verständnisses von Politik, wird die Bedeutung des *Bereichs des Sozialen* betont. Warum aber *Gökkuşağı*, warum nicht eine andere Frauenorganisation? Hier betont Ayla, dass ihr, neben ihrer Geschlechteridentität, ihre Zugehörigkeit zur kurdischen Ethnie wichtig ist und dass sie unter Demokratie die Anerkennung der Mehrschichtigkeit der Identitäten versteht:

„In den anderen Frauenorganisationen kann man sich zwar als Frau organisieren, anderen Identitäten wird da aber keine Aufmerksamkeit geschenkt. Ich möchte auch meine kurdische Identität zum Ausdruck bringen. Wieso sollte ich denn meine kurdische Identität verheimlichen? Oder wieso sollte ich auch für die kurdische Frage nichts tun? Die Kurdenfrage ist auch meine Frage. Ich würde mich schon innerhalb der kurdischen Bewegung

sehen wollen. Oder etwas anderes: Eine Frau kann zum Beispiel durchaus islamisch orientiert sein, sich aber in *Gökkuşağı* organisieren. Das kann auch möglich sein. Wenn wir Demokratie und Freiheit meinen, dann sollten wir uns nicht nur auf eine Identität beschränken."

Fazit Ayla

Ayla unterläuft einen radikalen Wandlungsprozess, erst von der Grundschullehrerin zur PKK-Guerillakämpferin Anfang der 1990er-Jahre und dann zu einer Aktivistin in einer Frauen-NGO in den 2000er-Jahren. Heute ist sie in einer kurdischen Frauenorganisation in Istanbul engagiert und sieht nicht den ethnischen Konflikt, sondern den Geschlechterkonflikt und die Unterdrückung der Frauen als zentralen Fokus ihrer Arbeit. Sie betrachtet ihre Arbeit mit und für die Frauen im sozialen Bereich als die eigentliche, sinnvolle politische Arbeit im Gegensatz zum Engagement im eher konventionellen Bereich des Politischen und im Bereich der Regierung. Sie geht davon aus, dass Frauen durch ihre Aktivitäten im zivilgesellschaftlichen Bereich mehr erreichen können als in jenem Feld konventioneller politischer Arbeit (Mitarbeit in Parteien), die von männlichen Formen des Politik-Machens dominiert sind. So zielt ihre politische Arbeit auf die Transformation der „traditionellen, kurdischen Gesellschaft".

VI.2.4.3.1 Kurze biographische Darstellung Interview III

Belgin, geboren 1980, ist eine der jungen Repräsentantinnen der kurdischen Frauenbewegung. Sie ist die jüngste Tochter unter fünf Geschwistern (drei weitere Töchter, ein Sohn). Ihr Vater ist Ingenieur, ihre Mutter ist Lehrerin. Während des Zeitpunkts des Gesprächs studiert Belgin die englische Sprache auf Lehramt. Während sie bereits zahlreiche Beiträge in kurdischen Frauenzeitschriften veröffentlicht hat, ist sie noch keine 20 Jahre alt. Zum Zeitpunkt des Interviews ist Belgin an einer türkisch-kurdischen Frauenakademie tätig, parallel veröffentlicht sie ihre Beiträge in der quartalsmäßig erscheinenden feministisch-theoretischen Zeitschrift der Akademie. Sie selbst ordnet sich der Dritten-Frauenbewegung" in der Türkei zu. Sie versteht ein bisschen Kırmancı.

VI.2.4.3.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview III: *„Kurdische Frauen haben sowohl die Männlichkeit der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung infrage gestellt als auch das Weiße der Frauenbewegung in der Türkei!"*

Belgin teilt im Gespräch mit, dass der Feminismus für sie eine Alternative war. Auf meine Frage, zu was der Feminismus eine Alternative war, beschreibt sie

ihren Politisierungsprozess in der eigenen Familie, den sie mit der individuellen *Suche*, mit dem Drang, dass sie auch, wie die anderen in ihrer Familie, *etwas tun wollte*, verbindet:

„Es ist so, ich bin eigentlich seit meiner Kindheit in einer oppositionellen Familie. Aus meiner Familie gibt es Leute, die in der kurdischen Bewegung und in der linken Bewegung sind. Und ich bin auch in dieser politisierten Umgebung aufgewachsen. Ich bin nicht durch das Lesen von Büchern politisiert worden. Meine Familie war sowieso politisch und es gab ständig Diskussionen. Und ich habe mich seit meiner Kindheit bemüht, in eine Bewegung einzutreten. Ich war ständig auf der Suche. Ich wollte mich organisieren und auch etwas tun. Wenn die Erwachsenen etwas tun, sollte ich auch etwas tun."

Mit den Zielen, *politisch aktiv sein* und *etwas tun* vor Augen, tritt sie in verschiedene politische Organisationen ein. Entweder wird aber ihre ethnische Identität als Kurdin oder ihre Geschlechteridentität als kurdische Frau übersehen. Sie erzählt ihre Erfahrungen aus den linken Organisationen wie folgt:

„Ich habe aber Folgendes bemerkt: Jedes Mal, wenn ich in einer Organisation mitwirkte, wurde immer ein Teil von mir zum *Anderen* gemacht. Ich habe mich bemüht, in einer linken Gruppe einzutreten. In dieser Gruppe hat man mir gesagt: „Stell deine kurdische Identität ein wenig in den Hintergrund." Ich war eine kurdische Frau. Wenn wir angefangen haben, über die kurdische Bewegung zu reden, haben sie gesagt, du bist nationalistisch. Wenn ich das kurdische Problem erwähnt habe, sagten sie, zuerst soll in der Türkei die Revolution verwirklicht werden, danach wird das kurdische Problem gelöst. Es war etwas, was ich sowohl bei den kurdischen Gruppen und bei den linken Gruppen erlebt habe; wenn ich gesagt habe, dass ich z.B. als Frau unterdrückt werde, behaupteten sie, ich würde Separatismus betreiben."

Sie kann ihre Erfahrungen als kurdische Frau innerhalb der linken und kurdischen Kreise am besten in dem Ausdruck der *Unterdrückte der Unterdrückten* wiederfinden und verständlich machen. Erst aber nach der Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung, wo sie erkennt, dass die unabhängige Frauenpolitik einer der wenigen politischen Bereiche ist, wo ihre beiden Identitäten gleichermaßen gut aufgehoben sind:

„Es wird in der Literatur von ‚Unterdrückte der Unterdrückten' gesprochen. Das gibt es auch in den marxistischen Theorien. Er sagt ja, die Frau ist die Unterdrückte der Unterdrückten, die Ausgebeutete der Ausgebeuteten. Aber wenn du es sagst, meinen sie, du würdest „Separatismus" und „Geschlechterdiskriminierung" betreiben. Diesen Punkt be-

treffend, habe ich sowohl meine kurdische Identität als auch meine weibliche Identität in den politischen Kreisen nicht zum Ausdruck bringen bzw. nicht ausleben können. Und als ich angefangen habe, über die Frauenbewegung zu lesen, habe ich bemerkt, dass dort einer der seltenen Bereiche ist, wo die Frau sich sowohl mit ihrer ethnischen als auch mit ihrer geschlechtlichen Identität verwirklichen und die eigene Politik betreiben kann."

So sieht sie den Feminismus als Alternative zu anderen alternativen bzw. oppositionellen Ideologien wie Sozialismus und Marxismus in der Türkei:

„Deshalb habe ich eingesehen, dass in diesen Bewegungen, die sich ‚alternativ' nennen, eigentlich sowohl Sozialismus als auch Marxismus unzureichend sind. Deshalb ist eigentlich die Alternative zu den Alternativen der Feminismus. Der Feminismus ist eine Ideologie, der sich aus dem Sozialismus entwickelt hat und dessen Mängel ausgleicht. Deshalb ziehe ich es vor, mich aus ihm heraus zu definieren."

So bedeutet politische Arbeit für sie *Feminismus* und *feministische Analyse*. Dank der *feministischen Methode* kann sie ihre beiden Identitäten – als Kurdin und als Frau – integrieren und ausleben. Darüber hinaus ermöglicht ihr die feministische Denkweise einen Blickwinkel, eine Perspektive, die es ihr erlauben, die Herrschaftsmechanismen und Machtverhältnisse in der Türkei zu sehen und interpretieren zu können. Für Belgin heißt das, dass ihr erst über die Einschluss- und Ausschlussmechanismen klar wird, dass sie gegen diese ankämpft. Das ist auch einer der Gründe, warum sie nicht in einer kurdischen Frauenorganisation, wo die Mehrheit der Mitglieder Kurdinnen sind, mitarbeitet, sondern eine Organisation wie *Amargi* bevorzugt, in der Frauen mit sehr verschiedenen Zugehörigkeiten tätig sind,. In diesem Rahmen sieht sie ihre Arbeit bei *Amargi* auch als Möglichkeit der Selbsterkenntnis und Bereicherung.

„Insbesondere hat mir bei *Amargi* gefallen, dass wir trotz unserer verschiedenen Identitäten zusammenkommen konnten. Ich fand es zum Beispiel sehr interessant, mit meiner lesbischen Kollegin zusammenzuarbeiten. Ich habe es immer sehr genossen. Es war für mich sehr wichtig, dass ich die Herrschaft, die in mir lag, erkannt und gegen sie gekämpft habe. So konnte ich mich verändern. Es gibt auch so etwas: Wenn man immer mit Menschen, die einem ähnlich sind, unterwegs ist, werden die Herrschaftsmechanismen umso mehr befestigt, institutionalisiert."

Sie übt Kritik daran, dass die Menschen nur unter ihresgleichen bleiben möchten und gegenüber Differenzen, Identitätsdifferenzen, gleichgültig und meistens in-

tolerant sind. Sie dehnt ihre Beobachtungen auf die Ebene der verschiedenen Völker und Ethnien aus, die in der Türkei leben:

„In diesem Land sind die Herrschaften alle durch den Kampf und Krieg entstanden und institutionalisiert. Die Völker haben sich nach außen verteidigt und verbarrikadiert. So sind die Kurden zum Beispiel konservativ. Sie versuchen, ihre eigene Identität zu bewahren, um nicht assimiliert zu werden. Die Armenier genauso. Sie versuchen, sich auf ihre Gemeinschaft zu beschränken, um sich zu erhalten. Die christliche Suryani-Minderheit genauso. Obwohl es so viele verschiedene Identitäten hier gibt, gibt es keine Berührung zwischen ihnen. Diese Verbarrikadierung der Kulturen hat dazu geführt, dass ihre Identitäten konservativ geblieben sind. Und so konnten auch die jeweiligen Kulturen ihre konservativen Strukturen aufrechterhalten und Herrschaftsverhältnisse weiter befestigen."

Beteiligt fügt sie dieser Kritik hinzu, dass es innerhalb der Türkei weder Austausch oder Kommunikation zwischen den verschiedenen Bevölkerungen gebe, noch eine Kultur der Teilnahme und Anerkennung der Erfahrungen des Anderen:

„In unserer Region hat man nicht die Kultur und das Bedürfnis, einander zuzuhören, seine Erfahrungen auszutauschen. Jede/r denkt, dass er/sie mehr Schmerz erfahren und erlebt hat als der/die andere."

In diesem Rahmen erachtet sie eine Politik, die sich mit Differenzen auseinandersetzt, für wichtig. Damit meint sie eine Umgangsweise, sich mit Differenzen zu *konfrontieren* und zusammen mit anderen zu *transformieren*. Sie bezeichnet dies als *Politik der Differenz*. Dies ist auch das, was eine oppositionelle Politik, was Feminismus leisten soll:

„Daher denke ich, es ist etwas Gutes, wenn man mit Menschen aus anderen kulturellen Kreisen, mit Differenzen, Politik macht. Es ist zwar schmerzhaft, ihre Erlebnisse zu hören, aber das stärkt einen auch. Der Schmerz stärkt. Wenn ich das sehe, möchte ich noch mehr kämpfen. [...] Eine solche Art von Kampf muss es geben. Ansonsten würde das, was wir tun, also unsere Opposition, nicht viel bringen. Ja, der Feminismus ist etwas Schönes, ist eine schöne Lehre, aber solange ich diese Lehre nicht in meinem Leben, in meinem Kampf anwenden kann, und solange ich mich mit meinen Erfahrungen nicht mit den Erfahrungen von anderen auseinandersetzen kann, hat es für mich nicht viel Bedeutung."

Dementsprechend hat sie bestimmte Erwartungen an den Feminismus und eine genaue Vorstellung davon, was Frauenpolitik thematisieren soll und wie die Definition von Feminismus auszusehen hat:

„Die meisten feministischen Bewegungen in der Türkei thematisieren die Unterdrückung der Frau durch das Geschlecht und betreiben eine feministische Politik über die Geschlechterfrage. Wir denken aber, dass der Feminismus nicht nur auf die Körperpolitik beschränkt werden darf. Der Feminismus ist mehr als das. Die Frauenpolitik sollte auch gegen die Unterdrückung der Völker, gegen die Assimilation, gegen die Gewalt, gegen den Militarismus und Heterosexismus Widerstand leisten. Das Patriarchat ist nicht etwas, das unabhängig von Nationalismus und Militarismus ist. Die unterstützen sich gegenseitig und nur so können sie sich institutionalisieren."

So distanziert sie sich vom Feminismusverständnis des Zweite-Welle-Feminismus, dem sie zuschreibt, dass sich die Feministinnen hauptsächlich mit der Unterdrückung der Frauen anhand ihrer Geschlechteridentität beschäftigt und letztlich Körperpolitiken betrieben haben. Sie ordnet sich und Amargi dem Dritte-Welle-Feminismus in der Türkei zu und merkt an, dass die dritte Frauenbewegung für sie auch deshalb attraktiv ist, weil sie eine breitere Perspektive anbietet und sich mit einem breiteren Spektrum an Themen auseinandersetzt:

„Je mehr der Feminismus die Herrschaftsverhältnisse unter Feministinnen infrage gestellt hat, desto reifer ist er geworden, und so konnte er für viele Probleme der Mehrheit der Menschen eine Antwort geben. Von daher hat der Feminismus der ‚Dritten Welle eine breite Basis und Perspektive. Die ‚Dritte Welle' konnte für die Probleme vieler Menschen eine Antwort finden. Deswegen konnte sie auch wachsen."

In Belgins Darstellung zu ihrer politischen Positionierung fällt auf, dass diese Positionierung das Ergebnis einer Auseinandersetzung auf zwei Ebenen ist: auf der ideologischen und der Bewegungsebene. Wie schon herausgearbeitet wurde, ordnet sie sich am Ende ihrer Auseinandersetzung mit Marxismus und Sozialismus sowie der linken Politik und dem Zweite-Welle-Feminismus schließlich dem Dritte-Welle-Feminismus in der Türkei zu. Auf der Bewegungsebene setzt sie sich mit zwei Bewegungen auseinander: mit der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung und mit der türkischen Frauenbewegung, die jeweils eine ihrer Identitäten betreffen. Ihre heutige Positionierung als kurdische Feministin ist eine Synthese dieser kritischen Auseinandersetzungen. Während sie den Sexismus der kurdisch-nationalen Bewegung kritisiert, kritisiert sie auch die Ausschlusspraxen und eine die Anerkennung verweigernde Haltung der feministischen Bewegung in der Türkei. Sie kritisiert insbesondere die sexistische Haltung der kurdisch-nationalen Befreiungsbewegung während der Kriegszeit und verweist auf die sehr schwierigen Ausgangsbedingungen, von denen kurdische Frauenbewegung betroffen war:

„Die kurdische Bewegung bezeichnet sich als Befreiungsbewegung. Ideologisch gesehen, kann man sie zwar unterstützen, aber sie ist gleichzeitig eine Männerbewegung. Die Probleme der Frauen, die sie in der kurdischen Bewegung erlebt haben, sollte man thematisieren, damit sie nicht in Vergessenheit geraten. Der Geschlechterkonflikt, mit dem die Frauen im und während des Krieges konfrontiert waren, ist nicht zu übersehen. Je mehr die Frauen sich emanzipiert haben, desto mehr sind sie durch die Männer an die vordere Front geschickt worden. Also je mehr du dich emanzipierst, desto mehr wirst du von den Männern unterdrückt. Sie bringen dich sogar um, wenn sie die Möglichkeit dazu bekommen. Wobei die Frauen am häufigsten durch ihre Freundinnen, die sie im Krieg verloren haben, motiviert wurden, sich an der Bewegung zu beteiligen. Und die Frauenbewegung ist auch ein bisschen als Folge dieser Frauenverluste entstanden.“

So wie sie den Sexismus der kurdischen Bewegung kritisiert, kritisiert sie auch die Diskriminierungspraxen und den Nationalismus der feministischen Bewegung in der Türkei gegenüber den Kurdinnen. Diese Erfahrungen der Kurdinnen innerhalb der türkisch- feministischen Bewegung findet, so Belgin, seine Parallele in den Erfahrungen der schwarzen Feministinnen in der weißen Frauenbewegung in den USA und in Europa:

„Je mehr ich mich mit der schwarzen Frauenbewegung auseinandergesetzt habe, desto mehr habe ich Gemeinsamkeiten entdeckt und sie mit der kurdischen Frauenbewegung in Verbindung gebracht. Die schwarze Frauenbewegung ist zwar ein Teil der europäischen und amerikanischen Frauenbewegung, aber die Frauenbewegung in diesen Ländern ist sehr ‚weiß‘, sodass die schwarze Frauenbewegung ‚zum Anderen‘ gemacht wird. Erst nachdem sie sich als Schwarze organisiert haben, haben sie angefangen, die Frauenbewegung als ‚zu weiß‘ zu kritisieren, und so konnten sie dann Veränderungen innerhalb der weißen feministischen Bewegung herbeiführen. Eine solche Erfahrung hat auch hier die kurdische Frauenbewegung gemacht. In den 1980er-Jahren konnten die kurdischen Frauen nicht einmal einen Slogan auf Kurdisch rufen. Oder die Artikel über die Frauenfrage übersetzte man nicht ins Kurdische, und die Probleme der kurdischen Frauen fanden innerhalb der Frauenbewegung einfach kein Echo.“

Fazit Belgin

Über ihre Kritik an den üblichen Organisationsformen linker Politik und der Auseinandersetzung mit den dort vorherrschenden hierarchischen Verhältnissen kommt Belgin zu ihrem heutigen Engagement in einer feministischen Organisation, in der sie sich zusammen mit anderen Mitstreiterinnen als Repräsentantin des Dritte-Welle-Feminismus versteht. In ihrem Politikverständnis fällt beson-

ders ihre Betonung der Notwendigkeit auf, mit Differenzen Politik zu machen und sich mit den Erfahrungen der Anderen auseinanderzusetzen. Sie denkt, dass die feministische Analyse die geeignetste Methode für ein solches Verständnis politischer Arbeit liefert.

VI.3 DIE MENSCHENRECHTSBEWEGUNG UND DIE LIBERALE BEWEGUNG

Mit ihrer systemkritischen und oppositionellen Haltung bilden die Menschenrechtsbewegung und die liberale Bewegung zwei wichtige oppositionelle Bewegungen in der Türkei. Die Menschenrechtsbewegung genießt – neben der türkischen Frauenbewegung, die im Jahr 1981 in der Öffentlichkeit erschien – den Status, die zweitälteste oppositionelle Bewegung der Periode nach 1980 zu sein. Die Betonung der kurdischen Frage als wichtigste Frage der Demokratisierung und die Kritik an der homogenisierenden Gesellschaftsvorstellung der „kemalistischen offiziellen Staatsideologie" bestimmen in erster Linie den Inhalt der oppositionellen politischen Praxis des Vereins. Auch deshalb genießt er in mehrfacher Hinsicht (organisatorisch, ideologisch und finanziell) eine breite Unterstützung ausländischer wie inländischer Kräfte und eine hohe Legitimität als oppositioneller politischer Akteur. Dabei spielen die weitgehende Akzeptanz (juristisch, politisch, ethisch) und Dominanz des Menschenrechtparadigmas unter den kollektiven und einzelnen Akteuren in der weltpolitischen Szene und die weitgehende Übereinstimmung mit sozialwissenschaftlichen Ansätzen, die Demokratie definieren mit Pluralismus und Inklusion von Differenzen, eine große Rolle.

Die liberale Bewegung, die die Liberalisierungswelle der Özal-Regierung in den 1980er-Jahren aufgriff, genoss Legitimität und Unterstützung durch die formulierte Kritik an etatistischen Politiken und an den zentralistischen Charakteristika der kemalistischen Republik der 1990er-Jahre. Im Folgenden werden der Menschenrechtsverein und der Verein zur Unterstützung liberalen Gedankenguts hauptsächlich in Bezug auf ihre Organisationsstruktur und Ideologie dargestellt. Die darauffolgenden Analysen der Interviews, die jeweils mit einem wichtigen Repräsentanten bzw. einer wichtigen Repräsentantin des jeweiligen Vereins geführt wurden, fokussieren Inhalte und Themen der Praxis der Kritik dieser beiden Bewegungen.

VI.3.1 Die Menschenrechtsbewegung

VI.3.1.1 Der Menschenrechtsverein (İHD, İstanbul)

Der größte Menschenrechtsverein der Türkei, der *İnsan Hakları Derneği* (İHD) mit ca. 19.000 Mitgliedern, wurde am 17. Juli 1986 in Ankara gegründet (s. İHD 2001: 1). Das Gründungsjahr liegt nur sechs Jahre nach dem Militärputsch, in dessen Folge Vereine, politische Parteien und Gewerkschaften geschlossen und ca. 650.000 Menschen festgenommen wurden und allein 171 Personen unter Folter gestorben sind (s. Çağlar 2003: 30).[83] Unter diesen Bedingungen wünschten sich die Familien der Gefangenen eine Organisation, die sich mit den Problemen in den Gefängnissen beschäftigen und die gegen Folter ankämpfen sollte. Schnell schlossen sich dieser Bewegung AkademikerInnen, JournalistInnen, AutorInnen, ÄrztInnen und viele in der Öffentlichkeit angesehene Persönlichkeiten an und nach immer intensiveren und häufigeren Diskussionstreffen ab 1985, wurde das zentrale Büro des İHD in Ankara 1986 von 98 Gründungsmitgliedern eröffnet (s. Öndül 2002: 2). Im darauffolgenden Jahr wurden weitere Büros in İzmit, İstanbul, İzmir, Bursa, Adana und Kayseri eröffnet. Zwei Jahre nach der Gründung des İHD waren bereits 16 Büros eröffnet.

Heute hat der İHD insgesamt 35 Büros in den verschiedenen Städten der Türkei (s. İHD 2001: 26). Bei den 19.000 Mitgliedern liegt der Frauenanteil bei ca. 38 Prozent. Etwa 55 Prozent der Mitglieder sind in der Altersgruppe zwischen 25 und 40 Jahren. Fast die Hälfte davon sind HochschulabsolventInnen, doch trotz dieses hohen Bildungsniveaus kommen die Mitglieder meistens aus niedrigen oder mittleren Einkommensgruppen. Die Mehrheit der İHD-Mitglieder teilt eine säkulare Weltanschauung und sympathisiert mit einer links-orientierten Politik (s. Öndül 2001: 3).

Der Menschenrechtsverein, der 1990 auch eine Menschenrechtsstiftung zur Unterstützung von Folteropfern gegründet hat, kooperiert innerhalb der Türkei mit anderen Menschenrechtsvereinen wie *Mazlum-Der* (*Verein der Unterdrückten*, 1990) oder TİHAK (*Institut für Menschenrechte in der Türkei, Türkiye İnsan Hakları Kurumu*, 1999) und anderen Zivilgesellschaftsorganisationen wie dem Helsinki-Bürgerverein (*Helsinki Yurttaşlar Derneği*). Außerhalb der Türkei unterhält der Verein enge Beziehungen mit anderen international agierenden Menschenrechtsorganisationen wie Amnesty International, Human Rights Watch, der Internationalen Föderation der Menschenrechtsligen (FIDH; *Fédéra-*

83 Hier gebe ich nur diese beiden Gruppen „Festgenommene“ und unter „Folter gestorbene“ an, um einen Eindruck über den Hintergrund der Gründung eines Menschenrechtsverein zu geben. Für eine detaillierte Bilanz des Militärputsches siehe Çağlar (2003: 30ff.).

tion Internationale Des Ligues des Droits de l'Homme), der Internationalen Helsinki-Föderation für Menschenrechte (IHF) und mit dem Menschenrechtsverein Türkei/Deutschland (TÜDAY) mit Sitz in Deutschland (s. Öndül 2001: 4).

Die Beziehungen zwischen den großen Massenmedien der Türkei und dem İHD sind nicht unproblematisch. In den meisten Fällen finden Vereinsberichte, Publikationen und Bücher (z.B. über die Verbrennung oder Evakuierung kurdischer Dörfer) kaum die Aufmerksamkeit der Presse, des Fernsehens und der Massenmedien im Allgemeinen (s. ebd.: 6). Somit ist der Verein auf oppositionelle und unabhängige Medien angewiesen, um eine größere Öffentlichkeit zu erreichen: Dies wir ermöglicht durch Berichte, die in den Zeitungen der kurdischen oder der Arbeiterbewegungspresse wie *Evrensel* und *Özgür Gündem* oder durch unabhängige Presseagenturen im Internet wie Bianet (*Bağımsız Iletişim Ağı* – Unabhängiges Kommunikationsnetzwerk), Minidev, Sansürsüz Com oder DİHA erscheinen (s. ebd.). Dabei hat der İHD nicht nur wegen der fehlenden Aufmerksamkeit der Massenmedien und deren dominanten Öffentlichkeit Schwierigkeiten, sondern ist auch seitens der Regierung und staatlichen Institutionen Unterdrückung und Schikanierungen ausgesetzt. Bis heute wurden nach İHD-Quellen 14 Vorstandsmitglieder des Vereins ermordet. Die damalige Vorsitzende des İstanbul-Büros, die Rechtsanwältin Eren Keskin, der Vorsitzende des Diyarbakır-Büros, Osman Baydemir und der Vereinsvorsitzende Akın Birdal erhielten mehrere Drohungen bzw. Morddrohungen und mussten sich wegen ihrer Presseerklärungen vor Gericht verantworten.[84]

Der Verein macht Menschenrechtsarbeit hauptsächlich zu Themenfeldern wie Bedingungen in den Gefängnissen, Folter, sozio-ökonomische Rechte, die kurdische Frage und Bildung. Dabei bildet die kurdische Frage den Schwerpunkt der Vereinsaktivitäten. Der Verein wertet die kurdische Frage als Frage der Menschenrechte und der Demokratie. Es wird festgestellt, dass „Menschenrechte und Demokratisierung Grundprobleme der Türkei sind und das wichtigste Verbindungsglied dieser Probleme ist die kurdische Frage" (s. Öndül 2001: 16). Darüber hinaus wird auf die Diskrepanz zwischen der pluralistischen ethnisch-kulturellen Struktur der türkischen Gesellschaft und der unitären Fassung dieser Struktur durch die türkische Verfassung hingewiesen. In diesem Rahmen wird betont, dass „das Bewahren und Entwickeln des pluralistischen ethnisch-kulturellen Charakters der Gesellschaft die Aufgabe des türkischen Staats sei (ebd.)."

---

84 Auf Akın Birdal wurde am 12. Mai 1998 im Büro der Zentrale ein Attentat verübt, das er schwer verletzt überlebte. Auch während des Hungerstreiks in den Gefängnissen im Dezember 2000 wurden sechs Büros der IHD in verschiedenen Städten durch die Polizei vorübergehend (zwischen 10 und 17 Tagen) geschlossen. Dass türkische Polizisten während Demonstrationen in den Jahren 1994 und 1995 Slogans wie „verfluchte Menschenrechte" verwendeten, wurde auch vom İHD registriert (s. ebd. 5).

VI.3.1.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Emel wurde in einer westanatolischen Stadt geboren, ihr Vater ist kurdischer, ihre Mutter tscherkessischer Herkunft. Sie ist kurdische Rechtsanwältin und Menschenrechtsaktivistin. Seit dem Abschluss ihres Jurastudiums im Jahr 1984 arbeitet sie als Rechtsanwältin. Im Menschenrechtsverein ist sie seit 1988 aktiv; ein Jahr später entschließt sie sich zur Mitgliedschaft. Im Jahr 1997 gründet sie in İstanbul, im Rahmen des Menschenrechtsvereins, zusammen mit anderen Rechtsanwältinnen das Projekt *Rechtliche Hilfe für Frauen, die in der Haft von staatlichen Sicherheitskräften vergewaltigt oder auf andere Weise sexuell misshandelt wurden.* Ihre Arbeit wird international honoriert und sie erhielt mehrere Preise. Ihr Engagement führte aber auch zu mehreren Anklagen und zu daraus resultierendenVerurteilungen respektive Haftstrafen aufgrund ihrer Äußerungen zur kurdischen Frage oder über die Verbrechen der türkischen Armee während des Krieges gegen die PKK. Sie wurde auch schon mehrmals bewaffnet angegriffen und erhält immer wieder Morddrohungen.

VI.3.1.2.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I: *„Die Türkei wird nicht von den Regierenden regiert!“*

Emel beschreibt sich als „Kurdin, Menschenrechtsverteidigerin, als Oppositionelle und als ein Mensch, der versucht, demokratisch zu sein“. Ihr Politisierungsprozess beginnt – wie sie es selbst ausdrückt – als sie erkennt, dass sie „anders“ ist als die anderen und den damit verbundenen Prozess des Infragestellens innerhalb ihrer Familie. Sie hält fest, dass besonders ihre Mutter ein sehr demokratischer Mensch war. Sie schildert eine Kindheitserinnerung zu einem politischen Ereignis in Bursa zu Beginn der 1970er-Jahre:

„Damals waren Deniz Gezmiş[85] und seine Freunde ein großes Thema in der Türkei und sie wurden von der Polizei gesucht. Man sagte, dass Deniz Gezmiş und seine Freunde nach Bursa gekommen sind. Alle dachten, es würde etwas Schlimmes passieren. Meine Mutter sagte zu uns immer, wenn sie die Wohnung verließ, dass wir alle Türen fest abschließen sollten. Falls es aber an der Tür klingeln sollte und es die Abis (‚große Brüder‘) wären, so nannten wir sie, sollten wir sie hereinbitten und niemandem darüber etwas erzählen. Man wusste, dass sie *anders* sind und für das Volk kämpfen. So haben wir sie kennengelernt.

85 Deniz Gezmiş (1947–1972) war Mitglied der türkischen 68er-Bewegung und gehörte zu den Gründern und Führern der Untergrundorganisation *Volksbefreiungsarmee der Türkei (Türkiye Halk Kurtuluş Ordusu; THKO*). Er war überzeugter Verfechter des Marxismus/Leninismus.

Aber 90 Prozent der Bevölkerung hatten ein falsches Bild von denen. Sie dachten, sie wären böse Menschen. Deswegen gab es auch keine Reaktionen über deren Hinrichtung. So kam es zu dieser kritischen Haltung."

Ein weiteres Beispiel aus ihrer frühen Kindheit beschreibt, wie ein Korankurs ihr das Gefühl vermittelt, „anders als die andern zu sein" – der damit verbundene gesellschaftliche Entfremdungseffekt wird nochmals bestärkt:

„Alle Kinder in unserem Viertel gingen in die Koranschulen in Bursa. Weil es so war, wollte ich es auch. Ich hatte gerade mit der Grundschule angefangen, wurde aber trotzdem vom Imam sexuell belästigt. Er hatte meine Brüste angefasst. So habe ich mich von der Religion gelöst. Ich habe angefangen darüber nachzudenken, wie es dazu kommen kann, also wie ein religiöser Gelehrter ein Kind missbrauchen kann? Das ist etwas Erbärmliches. Viel später hatte ich davon meiner Mutter erzählt, und sie sagte zu mir, dass man als Gläubiger nicht automatisch als ein guter Mensch gelten muss. Damals schon habe ich angefangen nachzu-denken."

Neben den Ereignissen ihrer frühen Kindheit spielt ihre Gymnasial- und Studienzeit inmitten der lebendigen, politischen Dynamik der Zeiten kurz vor dem Militärputsch von 1980 eine wichtige Rolle bei ihrem Politisierungsprozess:

„Und später, sowohl während unserer Gymnasiumszeiten als auch danach an der Universität, haben wir die Entwicklungen vor dem 12.-September-Putsch live erlebt. So gesehen hat unsere Generation das Glück und Unglück gleichzeitig erlebt. Die Zustände vor dem 12. September haben sehr vielen Menschen geholfen, sich aufzuklären. Es gab immerhin eine politische Bewegung, die einen beeinflussen konnte. Dies alles hat eine Rolle gespielt."

Dieser Abschnitt wird gefolgt von einer Episode, die erklärt, „wie sie sich als Kurdin anders fühlt." Das weist auch darauf hin, dass sich ihre politische Identität und ihre politische Positionalität vor allem auf das „Kurdinsein" aufbaut:

„Als eine Kurdin fühle ich mich schon anders. Ich denke zwar nicht daran, dass wir Kurden uns von der Türkei trennen und unabhängig sein sollten. Das will ich nicht. Ich denke aber, dass es das Recht der Kurden ist, mit ihrer kurdischen Identität frei zu leben. Ich wünschte, ich hätte über meine kurdische Identität mehr erfahren. Das habe ich auch später versucht und mich dafür interessiert."

Obwohl sie ihre politische Identität vor allem auf das Kurdisch-Sein aufbaut und mit Bezug auf ihren Politisierungsprozess betont, dass dieser in der eigenen Familie begann, deutet eigentlich kaum etwas darauf hin, dass sie die ersten Bausteine ihrer politischen Sozialisation in der eigene Familie erworben hat. Ganz im Gegenteil, sowohl ihre eigenen Eltern als auch ihre Großeltern scheinen die kurdische Identität nicht in den Vordergrund gestellt zu haben. Sie beschreibt, wie sie im Alter von 14 Jahren von einer Verwandte erstmalig erfuhr, dass sie Kurdin ist:

„Meine Familie ist im Allgemeinen demokratisch eingestellt. Ich bin in Bursa geboren, aber mein Vater stammt aus Sivas. Meine Mutter kommt ursprünglich aus İstanbul und ist Tscherkessin, mein Vater dagegen Kurde. Aber beide haben von ihrer Kultur nichts mitbekommen. Deswegen habe auch ich weder etwas von der tscherkessischen noch von der kurdischen Kultur mitbekommen. Erst mit 14 habe ich erfahren, dass ich Kurdin bin, ein Verwandter von väterlicher Seite hat es mir gesagt. Das ist aber bei sehr vielen Menschen der Fall in der Türkei. Es ist etwas sehr Bedauerliches, wenn man von seiner eigenen Identität nichts mitbekommt und so aufwächst."

Sie geht sogar so weit, ihre eigene Familie nicht nur als demokratisch, sondern als „kemalistische, linke Familie" zu beschreiben:

„Mein Opa war Gouverneur. Deswegen ist die Familie ihrer kurdischen Identität gegenüber distanziert geblieben; sie war eher so links-kemalistisch eingestellt, auf keinen Fall aber kurdisch."

Wie kommt es, dass sie ihre Identität – im Gegensatz zu ihrer Familie – auf dem Kurdisch-Sein aufbaut? Sie erklärt dies mit der Kontinuität der politischen Tradition innerhalb der Familie auf der eine Seite und den Diskrepanzen unterschiedlicher Wahrnehmung auf der anderen:

„Wie ich schon sagte, der Grund dafür, dass ich anders bin als viele, liegt in meiner Familie. Ich bin aber auch in der Familie anders. Obwohl sie links-demokratisch orientiert ist, sehen sie mich zu links. Sie glauben, dass ich übertrieben anti-staatlich eingestellt bin. Wobei man das nicht nur auf den Staat beschränken darf, denn das ist auch eine Systemfrage."

Zusammen mit dem „Kurdin-Sein" bildet ihre Selbstwahrnehmung, „zur Opposition zugehörig" und „demokratisch zu sein" die wichtigsten Komponenten ihrer politischen Identität. Was sie unter oppositionell und demokratisch versteht, fin-

det seinen besten Ausdruck wiederum in ihrer argumentativen Konstruktion zum politischen „System“ in der Türkei, dem sie eine „militaristische, opressiv/repressive, geheime Struktur“ bescheinigt:

„Mit System meine ich, dass die Türkei nicht von den Regierenden regiert wird. Die politischen Parteien sind nicht die Akteure der Politik. Als Beispiel, fast in allen Parteiprogrammen steht es, dass sie die Verfassung des Staates ändern und den Ausnahmezustand in den Kurdenregionen aufheben werden. Das können sie aber gar nicht, weil im Parlament alleine nach Anweisungen des Nationalen Sicherheitsrats gehandelt und regiert wird. Die wahren Machthaber in der Türkei sind die Militärs und die Militaristen. Das hat sich seit der Gründung der Republik nicht geändert, denke ich. Sodass die Militärs sich sogar ab und zu vor offenen Interventionen in die Politik nicht scheuten. Das System, entsprechend seinem antidemokratischen Charakter, braucht Feinde, um zu bestehen und die Feinde können sich ändern. Mal waren sie die Sozialisten, mal die Kommunisten. Man sagte, die Kommunisten würden daran arbeiten, das System zu zerstören, um dann ihr eigenes System zu etablieren. Damit haben sie ihre Unterdrückungspolitik gerechtfertigt. Dann waren es die Kurden, die Feinde, das sind sie auch heute noch. Sie hätten vor, die Türkei zu teilen, sagte man. Das System konnte sich auf diese Weise militarisieren und regenerieren. Wenn wir vom System reden, dann ist damit das gemeint.“

Auf die Frage, wer denn die genauen Akteure dieser Struktur, das sie als System bezeichnet, sind, antwortet sie wie folgt:

„Es sind natürlich noch andere Kräfte darin involviert, national sowie international. Die internationalen Geheimdienste haben bestimmt daran ihren Anteil. Außerdem, innerhalb des Generalstabs gibt es das Sonderbüro für Kriegsdienste, dem auch die Konterguerilla-Einheit untersteht. Das alles können wir aber nicht wissen, wir haben keinen Zugang zu solchen Informationen. Jeder denkt aber, dass diese Einheiten dem Generalstab unterstehen und in seinem Auftrag agieren.“

Anhand der Beispiele der zahllosen verschwundener KurdInnen, Entführungen kurdischer BürgerInnen und PolitikerInnen, politisch motivierter Morde und Attentate, die nie aufgeklärt wurden, erläutert sie im Gespräch den Mechanismus, der noch mächtiger sei als das juristische System in der Türkei, mächtiger als die Staatsanwälte, die mächtigsten Repräsentanten dieses juristischen Systems. Sie ergänzt, dass die BürgerInnen es nicht wagen, dieses System in Frage zu stellen, sich meistens sowieso nicht darüber bewusst wären, dass sie in so einem repressiven System leben. Das „System“, so fährt sie fort, hält sich durch die Erzie-

hung eines uniformen Typus des Individuums in der Familie aufrecht und reproduziert sich darüber:

„Ein Kind wird in der Türkei so erzogen, dass es sich gegen die Eltern und den Staat nicht auflehnt. Darauf legt man großen Wert. Man geht noch weiter und sagt, dass die Lehrer das Recht hätten, Kinder zu schlagen, das wäre sogar besser für ihre Erziehung. Oder wenn eine Frau von ihrem Mann geschlagen wird, sagt man zu der Frau ‚er ist schließlich dein Mann, es ist sein Recht, dich sowohl zu lieben als auch zu schlagen'. Es gibt überall bei uns Gewalt und das wird dann noch kulturell legitimiert. Die Gewalt des Stärkeren wird fast als legitim gesehen. Die Gewalt des Staates, die Gewalt der Eltern ist nach gängiger Meinung legitim und man darf sich dagegen nicht auflehnen. Nur wenige Menschen können es sich leisten, sich dagegen aufzulehnen. Auch das Bildungssystem trägt nicht dazu bei, kritisch zu sein. Es regt einen auch nicht auf, sich für andere Geschichten zu interessieren. Es gibt nur die Geschichte des Staates, die jeder lernen sollte, es gibt keine anderen Geschichten. Daher kommt es bei uns sehr selten dazu, dass die Individuen einen kritischen Standpunkt entwickeln und hinterfragen."

Für Emel sind selbst die ProtagonistInnen der oppositionellen Bewegungen keine Ausnahme zu diesem oben erwähnten uniformen Typus Mensch – selbst diese seien von ihren Verbindungen zum System nicht ganz abgekoppelt. Sie fährt fort, dass sie, bevor sie sich dem İHD anschloss, verschiedene Gruppierungen in Betracht zog und erwähnt in diesem Zusammenhang die feministische Bewegung:

„Ich hatte immer mit Feministinnen zu tun gehabt, ich fühle mich den Feministinnen nahe. Ich denke aber, dass auch die Oppositionellen in der Türkei sich vom System nicht gelöst haben. Denken wir an Feministinnen, das gilt natürlich nicht für alle, es gibt schon einige Feministinnen, die sich davon gelöst haben. Wenn zum Beispiel in Istanbul ein Vergewaltigungsprozess stattfindet, zeigen alle Feministinnen Interesse, wenn aber in Mardin ein ähnlicher Prozess stattfindet, zeigen sie keine Aufmerksamkeit. Es gibt so etwas Seltsames, das noch zu überwinden ist. Alle sind irgendwie von irgendetwas umringt und umformt und es fällt schwer, sich davon zu befreien."

In dieser Hinsicht unterscheidet sie den İHD von anderen oppositionellen Bewegungen und sie erklärt, dass sie sich und ihre politischen Ziele am besten im Menschenrechtsverein wiederfindet. Auch als Frau fühle sie sich im İHD gut aufgehoben, da sie sich hier wegen der relativ flachen hierarchischen Beziehungen gut artikulieren könne:

„Man sollte, während man von der offiziellen Lehre Abschied nimmt, nicht versuchen, neue offizielle Ideologien zu entwickeln. Ich denke, dass es in der Organisation, mit der ich arbeitete, der Fall war. Ich konnte mich am besten im İHD (Menschenrechtsverein) artikulieren. Der İHD ist im Vergleich zu anderen Organisationen weniger hierarchisch organisiert und daher können sich die Frauen dort besser engagieren. Weil ich denke, dass die Frauen auch in den oppositionellen Organisationen von den Männern daran gehindert werden, sich zu entwickeln. Also die Strukturen, die im staatlichen Apparat vorhanden sind, sind auch in den oppositionellen Organisationen vorhanden. Der İHD ist in der Hinsicht anders und ich fühle mich hier wohler.“

Darüber hinaus denkt sie, dass der İHD eine unabhängige, parteilose Perspektive, einen kritischeren Blick als andere oppositionelle Bewegungen ermögliche und darüber hinaus ein Dach biete, unter dem alle systemkritischen Bewegungen zusammenkommen und gemeinsam politisch handeln können:

„Im İHD gewinnt man eine unabhängige Perspektive. Man kann sich also einer Organisation zugehörig fühlen, aber die Perspektive, sie zu kritisieren, bekommt man erst beim İHD. Unabhängig davon denke ich, dass der İHD einen wichtigen Beitrag innerhalb der oppositionellen Bewegung in der Türkei leistet. Daher wendet sich jede/r, der/die in der Türkei etwas zu beklagen hat, zuerst an den İHD. Das gilt auch für andere Organisationen, sie wollen mit dem İHD zusammenarbeiten. Der İHD wird als unabhängig betrachtet, ein Ort, in dem es für jede/n einen Platz gibt. Ich denke, dass das etwas Positives ist.“

Fazit Emel

Die politische Identität und Positionierung von Emel wird durch ihre Tätigkeit als Rechtsanwältin im Menschenrechtsverein bestimmt, in dem wiederum die kurdische Frage als das wichtigste Problem – vor einer Demokratisierung der Türkei – gesehen wird. Dementsprechend setzt sich Emel im Friedens- wie im Kriegsfall gegen Menschenrechtsverletzungen des Militärs und des türkischen Staates an der kurdischen Bevölkerung und den kurdischen Frauen ein.

VI.3.2 Die liberale Bewegung

VI.3.2.1 Die Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts (Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara)

Die Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts (*Liberal Düşünce Topluluğu*) wurde am 26. Dezember 1992 in Ankara als informelle Gruppe von Personen mit liberaler Auffassung gegründet (s. Yayla 1996: 10). Die Gesellschaft

wurde aus der gemeinsamen Überzeugung ihrer BegründerInnen heraus ins Leben gerufen, damit liberale Werte und Institutionen in der Türkei auf einer intellektuellen Ebene gefördert und bekannt gemacht werden (s. ebd.). Bis zur offiziellen Gründung als Gesellschaft am 1. April 1994 organisierten die Gründer in İstanbul und Ankara Symposien zu Friedrich August von Hayek, veröffentlichten in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften, übersetzten klassische Werke des Liberalismus und verfassten selbst Bücher zum Liberalismus (s. ebd.: 11).

Die Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts hat sich das Institute of Economic Affairs (IEA), 1956 in London von dem von Hayeks Ideen stark beeinflussten Antony Fisher gegründet, als Vorbild genommen (s. ebd.). Die Gesellschaft bezieht sich auch gerne auf andere liberale Institutionen wie die Atlas Economic Reserach Foundation, das Pacific Research Institute (USA), das Fraser Institute (Kanada) oder das Center for Independent Studies in Australien (s. ebd.: 9). In der Türkei kooperiert die Gesellschaft eng mit dem Georg Soros's Open Society Institute (*Açık Toplum Enstitüsü*)[86] in İstanbul. Darüber hinaus beziehen sich die Mitglieder auf die Mont Pelerin Gesellschaft (s. ebd. 10). In der Organisation selbst sind Ökonomen, Unternehmer, Historiker, Politologen, Rechtsanwälte, Verwaltungsangestellte, Finanzexperten und Experten der Internationalen Beziehungen vertreten (s. ebd. 13).

„Die Übersetzung der Werke des klassischen Liberalismus, die Basis für eine Transformation der Mentalitäten in die liberale Richtung zu schaffen, verstärkte Bildungsaktivitäten durchzuführen, junge Liberale zu erziehen und die akademischen Zwecke mit der Absicht des populären Schreibens zusammenzubringen", sind einige Ziele der Gesellschaft (s. ebd.: 11). Im Einklang mit diesen Zielsetzungen veröffentlichten aktive Mitglieder der Gesellschaft (wie Mustafa Erdoğan, Ahmet Arslan, Kazım Berzeg, Atilla Yayla, Melih Yürüşen, Ömer Çaha, Taha Akyol[87]) zu Themen wie Demokratisierungsprozess, Entwicklung der Zivilgesellschaft in der Türkei, offizielle Ideologie, Laizismus, Demokratie, Islam und Zivilgesellschaft aus liberaler Perspektive. Darüber hinaus werden klassische Hauptwerke des Liberalismus von John Stuart Mill, Friedrich A. von Hayek, John Locke oder Wilhelm von Humboldt ins Türkische übersetzt.[88]

86 Siehe Webseite www.osiaf.org.tr

87 Einige Beispiele der Publikationen, die von diesen Autoren veröffentlicht wurden: Mustafa Erdoğan: Demokratie, Laizismus, Offizielle Ideologie (Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji), Ahmet Arslan: Islam, Demokratie, Türkei (İslam, Demokrasi, Türkiye), Kazım Berzeg: Liberalismus und Demokratie (Liberalizm, Demokrasi), Atilla Yayla: Liberalismus (Liberalizm), Ömer Çaha: Zivilgesellschaft, Intellektuelle und Demokratie (Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi), Melih Yürüşen: Von der Diversität zur Freiheit (Çeşitlilikten Özgürlüğe).

88 Der Liberte-Verlag, publiziert die meisten Veröffentlichungen des Vereins. Für eine genaue Übersicht siehe www.liberte.com.tr

Die Gesellschaft stützt sich auf eine Unterscheidung zwischen politischem und intellektuellem Tätigkeitsfeld, wobei sie ihren intellektuellen Schwerpunkt gegenüber der politischen Arbeit betont (s. Diken 2006: 222; s. Yayla 1996: 12).[89] Dementsprechend hat der Verein seit seiner Gründung Bildungsseminare z.B. in Kooperation mit der Friederich-Naumann-Stiftung durchgeführt und organisiert auch mit anderen liberalen Stiftungen aus anderen Ländern Veranstaltungen in Ankara und Istanbul. Der Verein bietet heute Bildungsprogramme für Vereine, politische Parteien, Jugendgruppen und Stiftungen zu Themen wie „Geschichte des Liberalismus" und „Über liberale Werte und Institutionen" (s. Yayla 1996: 11) an. Zusätzlich zu diesen Bildungsprogrammen, Symposien und der Publikation von Büchern veröffentlicht der Verein seit 1996 eine quartalsmäßige Publikation mit dem Titel *Liberales Gedankengut* (*Liberal Düşünce*) und seit 2002 eine Wirtschaftszeitung mit dem Titel *Der Markt* (*Piyasa*), die regelmäßig erscheint.

VI.3.2.2.1 Kurze biographische Darstellung Interview I

Orhan ist in einer Stadt in Ostanatolien geboren. Nach seiner Gymnasialzeit studiert er Soziologie in Ankara. Er veröffentlichte zahlreiche, aus liberaler Perspektive geschriebene Aufsätze und Bücher zu den Themen *Politisches System und Zivilgesellschaft, Intellektuelle, Probleme des Demokratisierungsprozesses und Menschenrechte in der Türkei.* Zurzeit des Interviews lehrt Orhan an einer privaten Universität in İstanbul und ist Mitglied der Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts in Ankara.

VI.3.2.2.2 Politisierungsprozess und intellektuelle Praxis – Positionalität Interview I: *„Ich denke nicht, dass das Islamverständnis in der Türkei in einen ernsthaften Konflikt mit dem demokratischen System in der Türkei geraten wird!"*

Obwohl er die Wurzeln seiner intellektuellen Identität in der Zeit seines Soziologiestudiums vermutet, scheinen seine Jahre im Gymnasium vor 1980 auch eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Wie üblich unter Gymnasiasten in den 1970er-Jahren ist auch er in der politischen Szene aktiv. Wie er darstellt, ist das Gymnasium damals eine Schule, an der vor allem rechte Gruppierungen präsent sind. Er selbst gehört einer konservativ-rechten Gruppierung an, die zu den milderen,

89 Siehe auch Webseite der Gesellschaft: http://www.liberal-dt.org.tr und http://www.liberal-dt.org.tr/index.php?lang=tr&message=about

friedlicheren Gruppen – auch Akıncı genannt – gezählt wird, und hat auch Kontakt zur national-türkischen Studentengruppe (*Milli Türk Talebe Birliği*). Er erinnert sich, dass sie damals religiöse Werke der islamischen Intellektuellen wie Sayyid Kutub und türkischen Intellektuelle wie Cemil Meriç gelesen haben. Neben den Werken der konservativen Intellektuellen verfolgte er regelmäßig die Artikel der Kolumnisten wie Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Çetin Altan.

Nach dem Gymnasium macht Orhan zunächst eine vierjährige Ausbildungspause, er verdient zunächst für zwei Jahre Geld im Handel, zwei weitere Jahre arbeitet er auf Wochenmärkten. In diesen Jahren beschäftigt er sich mit der *Tassavvuf*-Lehre, einer religiösen Strömung. Er findet aber an der religiösen Gemeinschaft kein Gefallen, da man dort eher passiv und gehorsam als aktiv sein müsss. Wie er betont, sieht er die wichtigste Quelle seiner intellektuellen Identität in seinem Soziologiestudium, während er – trotz des marxistischen Schwerpunkts des Fachbereichs – mit dem Denken des liberalen Theoretikers John Locke und mit dem Liberalismus vertraut wird:

„Dort wird im Allgemeinen eine marxistische Soziologie gelehrt. Jemand, der eine solche Soziologie gelernt hat, kennt zum Beispiel den John Locke nicht. Ein bisschen Rousseau noch vielleicht. Er weiß aber alles über Marx. Er kennt auch Althusser sehr gut. Als ich dort Student war, hatte ich die Vertragstheorien studiert. Dort habe ich John Locke entdeckt. Also als ich Locke und Hobbes studierte, hat mir Lockes Theorie besser gefallen. Von da an habe ich angefangen, Locke zu studieren. So bin ich mit dem Liberalismus bekannt geworden, als ich noch ein Student war."

Warum er vor allem von John Lockes Theorie des Sozialvertrags, nicht aber von anderen Sozialvertragstheoretikern wie Thomas Hobbes, John Stuart Mill oder Jean Jacques Rousseau fasziniert war, erklärt er damit, dass, folge man Hobbes und Rousseau, die Individuen ihre Kompetenzen zur Regierung abgeben, sobald der Kontrakt geschlossen sei und der allgemeine Wille herrschen würde. Bei Locke sei das nicht so:

„Es sind die Individuen, die bei Locke den Vertrag schließen und Regierungsgewalt herstellen. Die Regierungsgewalt ist aber nur dann legitim, wenn sie die Rechte der Individuen garantiert und schützt. Die Individuen sind von Geburt an im Besitz einiger Grundrechte. Das sind solche wie das Recht auf Leben, Recht auf Freiheit und Recht auf Eigentum. Das sind die drei Grundrechte und der Staat ist dafür entstanden, diese Rechte zu sichern. Wenn der Staat aber diese Rechte nicht sichern kann, dann bekommen die Individuen das Recht, gegen ihn Widerstand zu leisten und ihn von seiner Regierungsgewalt zu suspendieren."

Es sind die Werte des Individualismus und die Betonung der individuellen Rechte und Freiheiten, die ihn am Liberalismus interessieren und welche auch zu seiner Person gut passen, vor allem, weil er sich selbst auch als *Selfmademan* bezeichnet. Er habe im Leben gekämpft, um voranzukommen und nur sein „unternehmerischer Geist“ habe ihm geholfen. Schon im Jahr 1989 lernt er Atilla Yayla, wenig später die anderen Gründungsmitglieder der 1994 gegründeten Gesellschaft zur Förderung des liberalen Gedankenguts, kennen. In diesen Jahren – von 1994 bis 1995 – beginnt er auch, sich als „Liberalen“ zu bezeichnen.

Die Entwicklung seiner liberalen Perspektive lässt sich anhand seiner Veröffentlichungen verfolgen, vor allem in seinen theoretischen Ansätzen, wo er zum Beispiel das Verhältnis zwischen Islam und Zivilgesellschaft in der Türkei reflektiert oder in seinen kritischen Betrachtungen zur Rolle des Militärs im politischen und gesellschaftlichem Leben der Türkei.

Wo steht der Islam in der türkischen Zivilgesellschaft? Orhan stellt fest, dass der Islam, wie die beiden anderen großen Religionen auch, zunächst aus einer Sozialen Bewegung heraus entstanden sei, d.h. es gab hier kein politisches Projekt oder ein politisches Statement. Der Islam sei ursprünglich aus dem Bedürfnis entstanden, die damaligen sozialen Angelegenheiten wie das Handeln oder die sozialen Verhältnisse der arabischen Gesellschaft generell zu regeln. So blieb er jahrhundertelang in seiner ursprünglichen Form als eine soziale Struktur erhalten. Nach Orhans Auffassung beginnt die Politisierung des Islams erst im 20. Jahrhundert mit der Entstehung reaktionärer islamischer Bewegungen in den arabischen und nordafrikanischen Gesellschaften, die einer Dominanz des westlichen Imperialismus gegenüberstanden. Die ersten Auswirkungen dieser reaktionären Bewegungen wären in der Türkei erst in den 1950er-Jahren wahrnehmbar gewesen.

In seiner Darstellung der Entwicklung des Islams in den arabischen Gesellschaften und der spezifischen Entwicklungsbedingungen der türkischen Gesellschaft in der Geschichte fällt auf, dass er es für notwendig erachtet, das Islamverständnis in der Türkei, eine „türkische Art, Muslim zu sein (*Muslimhood*), vom Islamverständnis arabischer Gesellschaften zu unterscheiden. Orhan definiert eine Art türkisches Religionsverständnis, eine mildere, weniger radikale Art, die er als „*mainstream muslimhood*“ in der Türkei bezeichnet, und von der das türkische Religionsverständnis geprägt sein soll. Er zählt drei Faktoren auf – theologische, historische und gesellschaftliche – welche zur spezifischen Entwicklung dieser türkischen Islamversion beigetragen haben. Der erste Faktor bezieht sich auf den theologischen Aspekt:

„Im Islamverständnis der Türken gibt es sehr viele Elemente des Schamanentums, es ist mit ihm verwoben. Das Schamanentum ist eine Philosophie, die naturnah ist und lehrt, sich der Natur anzunähern. Es lässt sich daher erklären, wieso im türkischen Islam die Mystik weit verbreitet ist."

Der zweite Faktor bezieht sich auf das Verhältnis zwischen Islam und Staat in der Geschichte der Osmanischen Gesellschaft:

„Der Mainstream-Islam in der Türkei war, historisch gesehen, dem Staat immer nah gewesen. Also die Religion war, mit all ihren Orden, Sekten, Religionsschulen und -gelehrten dem Osmanischen Reich untergeordnet. Der Staat stand immer ganz oben und genoss Priorität. Ich denke, dass auch der heutige türkische Islam sich an diesen Maximen orientiert."

Der dritte Aspekt hat mit der soziologisch-historischen Entwicklung zu tun. Er macht uns darauf aufmerksam, dass die Türken, da sie selbst nicht zu den ursprünglichen Völkern in Anatolien zählen, immer zusammen mit „Anderen" leben mussten und eine „Kultur des Zusammenlebens mit Anderen" entwickelten:

„Der türkische Islam ist es gewöhnt, mit Anderen zusammenzuleben. Er kann mit Menschen, die nicht zu ihm gehören, leben. Das hat auch einen historischen Hintergrund. Weil die Türken selber in der Geschichte immer *‚die Anderen'* gewesen waren. Sie sind nach Anatolien gekommen und waren auf dem anatolischen Territorium gezwungen, mit anderen Menschen und Kulturen zusammenzuleben. Da sie am eigenen Leib erlebt haben, was es heißt, als ‚*Andere*' behandelt zu werden, haben sie gelernt, mit Anderen zusammen zu leben.

Indem er verdeutlicht, dass die Türken sich mit der Zeit mit den einheimischen Völkern gemischt haben, und es heute so nicht möglich sei, von einem „typischen Türken" zu reden, kann er, historisch begründet, zeigen, wie geeignet diese Version des Islams für die heterogene Gesellschaftsstruktur in der Türkei sei. Als Beispiel führt er eine Umfrage über die Anerkennung der kulturellen Rechte der kurdischen Bevölkerung in der heutigen Türkei an:

„Im Vergleich mit Nordafrika und anderen arabischen Staaten ist der türkische Mainstream-Islam heterogener. Wenn wir uns die Meinungsumfragen bezüglich des Kurdischunterrichts und des Senderechts in kurdischer Sprache ansehen, sehen wir dann Pro-Werte, die bei 60 bis 70 Prozent liegen. Damit hat die Bevölkerung anscheinend kein Problem. In den oberen Etagen haben sie damit ein Problem, aber die Bevölkerung hat sich daran gewöhnt, mit Anderen zusammenzuleben."

Ausgehend von diesen oben genannten spezifischen Eigenschaften des „Mainstream-Islams“ in der Türkei, kommt er zu dem Schluss, dass dieser „Volksislam“, dieser „kulturelle Islam“ keine Gefahr für das demokratische System in der Türkei darstelle. Dementsprechend geht er davon aus, dass auch existierende religiöse Sekten und Gemeinschaften in der Türkei mit einem demokratischen, gesellschaftlichen Leben vereinbar seien, da sie eigentlich die islamische Religion modernisieren, mit Bezug auf Max Webers protestantische Ethik, sogar „protestantisieren“ – nämlich indem sie in einer säkularen Weise eigene gesellschaftliche Institutionen aufbauen und so eine soziale Ordnung schaffen:

„Wenngleich die religiösen Orden und Sekten innerhalb des türkischen Islams oligarchische und strenge hierarchische Strukturen aufweisen und an einer *Wir-Identität* auf Kosten des Individuums festhalten, wirken diese islamischen Orden dennoch modernisierend und säkularisierend, indem sie einfach eine Korrektur der Politik verlangen und sich in die weltpolitischen Angelegenheiten einmischen.“

So unterscheidet sich der liberale Intellektuelle deutlich vom sogenannten „kemalistischen Intellektuellen“ und dessen streng laizistischer Haltung gegenüber der islamischen Religion: Der liberale Intellektuelle betont die milde Seite, die kulturelle Seite des Islams – die seines Erachtens den Volksislam prägt – und versucht zu zeigen, dass die islamische Religion mit dem demokratischen System vereinbar ist, d.h. beide koexistieren können. Dies ist eines von zwei Hauptanliegen des liberalen Intellektuellen: Sein politisches Programm kann als die „Wiederversöhnung, die Wiedervereinigung der Religion mit dem zentralistischen politischen System“ und der „Freisprechung des Islams von der Staatstradition in der Türkei“ zusammengefasst werden:

„Ich denke, der bürokratisch-militärische Apparat, ist nicht in der Lage, die Gesellschaft in der Türkei mit all ihren geschichtlichen Komponenten und gesellschaftlichen Dynamiken richtig zu verstehen und einzuschätzen!“

Die zweite Hauptkritik des liberalen Programms zielt auf die dominante Rolle des Militärs im politischen Leben in der Türkei. Konfrontiert mit meiner Frage, wie es denn zu erklären sei, warum das türkische politische System immer so „allergisch und ängstlich“ auf eine mögliche Gefahr der Re-Islamisierung und Radikalisierung der Gesellschaft reagiere, verweist Orhan auf die „Unfähigkeit des Militärs, die türkische Gesellschaft richtig lesen und verstehen zu können“ und auf das „von oben eingeführte Modernisierungsprojekt:“

„Ich denke, dass der herrschende staatliche Wille in der Türkei, ich meine damit nicht die Politik, sondern den bürokratisch-militärischen Apparat, nicht in der Lage ist, die türkische Realität mit all ihren geschichtlichen Komponenten und gesellschaftlichen Dynamiken soziologisch zu analysieren. Aus diesem Grund entstehen die meisten Probleme der Türkei. Der staatliche Wille in der Türkei ignoriert die Gesellschaft und die gesellschaftlichen Tatsachen. Er versucht das noch nicht einmal. Das ist eine Tradition in der Türkei. Die türkische Modernisierung war nämlich immer ein Projekt der Eliten gewesen und die Modernisierung selbst wurde als ein Gesellschaftsprojekt verstanden, mit dem eine radikale Veränderung der Gesellschaft legitimiert wurde. Es wurde nämlich nicht versucht, die Gesellschaft selbst an diesem Prozess teilhaben zu lassen. Es gibt nur ein paar Ausnahmen, in denen dies der Fall war, ansonsten lief es immer elitär."

Die Gründe dafür sieht er auch darin, dass das Militär als soziale Gruppe streng isoliert von der Gesellschaft lebt und nicht viel Kontakt zum alltäglichen Leben der zivilen Bevölkerung in der Türkei hat:

„Es ist so, das Militär hat seine eigenen Vergnügungsstätten und Plätze, in denen es sich sozial betätigt. Es hat sich in höchstem Maße von der Gesellschaft abgesondert, es will sich mit ihr nicht vermischen. Es beteiligt sich an keinen gesellschaftlichen Aktivitäten. Daher kennt es die Gesellschaft und die gesellschaftlichen Dynamiken zu wenig, denke ich."

Eine anderer kritischer Punkt, den er in Bezug auf das Militär nennt, ist, dass das Militär eine „unabhängige, nicht kontrollierbare" materielle Basis hat und dementsprechend eigene ökonomische Interessen verfolgt, sich wie eine einflussreiche Gruppe (*Pressure Group*) verhalten kann:

„Das Militär in der Türkei ist zu einer Interessengruppe geworden. Es verfügt im Moment über 20 Prozent des staatlichen Haushalts und niemand hat Zugang dazu, zu überprüfen, wie mit diesen Geldern umgegangen wird. Man kann in der Türkei die Regierung, die Bürokratie, die Banken kontrollieren, aber das militärische Geschäft nicht. Wie mit diesen Mitteln umgegangen wird, wohin sie fließen, weiß man nicht. Außerdem hat sich das Militär zu einem unmittelbaren ökonomischen Sektor entwickelt. Jedes vierte von fünf Autos in der Türkei wird von Oyak hergestellt und die Oyak Gruppe zahlt keine Steuern an den Staat. Sie müssen für ihre ökonomischen Tätigkeiten keine Steuern zahlen."

Kritisch benennt Orhan die möglichen Gefahren einer solch intransparenten ökonomischen Macht einer sozialen Gruppe und betont, wie effektiv eine funktionierende Freie Marktwirtschaft gegen eine solche Gefahr wäre:

„Wenn man es nicht mit einer funktionsfähigen freien Marktökonomie zu tun hat, die also nicht unter der staatlichen Aufsicht steht, oder wenn der Staat seine Schiedsrichterrolle nicht wahrnehmen kann, dann wird die stärkere Gruppe sich durchsetzen, ihre Spielregeln aufstellen. Heute ist es das Militär, morgen sind es vielleicht die religiösen Gruppen, oder auch eine andere Gruppe, die über die gesellschaftlichen Mittel und die Politik des Landes verfügen werden. Das ist unvermeidlich."

Fazit Orhan

Die Hauptinterventionen der liberalen Intellektuellen im politischen öffentlichen Diskurs der Türkei konzentrieren sich, wie wir am Beispiel von Orhan gesehen haben, auf zwei Punkte: den Islam und das Militär. Wo steht der Islam in der türkischen Gesellschaft? Wie vereinbar sind die religiösen Sekten und Orden mit dem demokratischen Leben im Land? Wie gestaltet sich die Rolle des Militärs im gesellschaftlichen und politischen Leben der Türkei? In Bezug auf den Islam, im Gegensatz zu einer streng laizistischen Staatstradition, bezieht der liberale Intellektuelle eine „versöhnlichere" Position, indem er die kulturelle, nicht die politische Seite des Islams betont und zu zeigen versucht, dass diese Religion sowohl mit Modernisierungs- und Demokratisierungsansprüchen als auch mit Säkularisierungsversuchen im Land kompatibel sei. In Bezug auf das Militär macht der liberale Intellektuelle auf die weitgehenden sozio-ökonomischen Privilegien des Militärs aufmerksam, die dem türkischen Militär eine sehr vorteilhafte Position im Vergleich zu anderen sozialen Akteuren und Gruppen im Land verschafft. Ebenso wird auf die unübersehbare dominante Rolle und Macht des Militärs im politischen Leben der Türkei hingewiesen.

VII Begriffe und bewegungspolitische Dynamiken in der oppositionellen Politik

Im ersten Teil dieses Kapitels werde ich die im vorherigen Abschnitt einzeln dargestellten Interviews fallübergreifend verbinden und bezüglich ihrer Begrifflichkeiten wie Zivilgesellschaft, Staat, Öffentlichkeit, Definition von oppositioneller Politik miteinander vergleichen. Im zweiten Teil des Kapitels setze ich die politische Praxis der hier untersuchten vier Gruppen in Beziehung zu den breiter angelegten zivilgesellschaftlichen Dynamiken und ihrem Verhältnis zum Staat. Dabei werden die Bewegungen nach ihrer Wirksamkeit und ihrer Stoßkraft in der breiteren Öffentlichkeit bewertet. Im darauf folgenden Teil fokussiere ich die bewegunspolitischen Dynamiken, wie Interaktion mit dem Staat und Aspekte wie NGO-isierung, die von den forschungsleitenden Fragestellungen der vorliegen Arbeit nicht antizipiert waren.

VII.1 Staat und Zivilgesellschaft – Begriffe in der politischen Praxis

In der türkischen politischen Öffentlichkeit ist der normative liberale Zivilgesellschaftsdiskurs sowohl auf der medialen wie auf der akademischen Ebene von einem dichotomen Verständnis des Begriffspaars Zivilgesellschaft – Staat geprägt, das dem zivilgesellschaftlichen Bereich den staatlichem Bereich gegenüberstellt. Während die eine Seite für demokratische gesellschaftliche Kräfte steht, symbolisiert die andere Seite alle repressiven, undemokratischen und autoritären Kräfte. Ich möchte in diesem Teil analysieren, inwieweit meine ForschungspartnerInnen (Bewegungs- und NGO-AktivistInnen und AkademikerInnen) mit diesem gängigen Verständnis des Begriffspaars operieren und ob sie sich überhaupt auf diesen akademisch, politisch und medial weit verbreiteten

Diskurs beziehen. Entwerfen sie eigene Kategorien und Modelle und wenn ja, welche? Ob diese Modelle als „gegenhegemonial" und „kritisch" bezeichnet werden können, ob sie ein emanzipatorisch-kritisches Potenzial haben und ob sie eine gesellschaftlich-kulturelle Transformation bewirken können, muss weiterführend analysiert werden. Und letztlich muss erörtert werden, wie diese Begriffe in ihrer politischen Arbeit eingesetzt werden.

VII.1.1 Kritik an der Trennung zwischen zivilgesellschaftlichem und staatlichem Bereich (Verschränkung der Zivilgesellschaft mit dem staatlichem Bereich)

„Zivilgesellschaft ähnelt der Funktionsweise des Staates!"

Ist die dichotome Auffassung von „Zivilgesellschaft gegen Staat" wirklich das verbreitete Modell auch unter den BewegungsaktivistInnen? Alle meine ForschungspartnerInnen sind aktiv in oppositionellen Bewegungen und verstehen sich von daher auch als Teil der oppositionellen Politik in der Türkei. Aber wogegen opponieren sie? Gegen den Staat oder haben sie ein anderes Verständnis von Opposition, ein umfangreicheres oder differenzierteres?

Die Pazartesi-Autorin und Feministin Ayşe Düzkan sieht die Arena einer oppositionellen Politik vor allem in der Systemkritik und nicht in einer Kritik am Staat. Indem sie auch daran erinnert, dass ein Staat soziale Aufgaben im öffentlichen Bereich erfüllen möge, positioniert sie sich gegen die Liberalisierungs- und Privatisierungswelle, die in der Türkei seit Anfang der 1980er-Jahre vonstattenging und plädiert für ein differenzierteres Verständnis von Staat:

„Gegen den Staat sein heißt an sich nicht immer etwas Positives. Es ist auch wichtig, gegen das System zu sein. Der Staat ist etwas Negatives, es gibt aber auch negative Dinge, die mit dem System zusammenhängen. Ich will damit hier den Staat nicht als etwas Positives darstellen. Aber kollektives Eigentum ist an sich etwas Positives, es gehört uns allen. Es ist zum Beispiel gut, wenn der Staat im Bereich der Gesundheit aktiv wird. Der Staat muss in diesen Gebieten aktiv sein." (Interview mit Ayşe Düzkan)

In einer ähnlichen Weise erinnert die kurdische Frauen-NGO-Aktivistin Nebahat Akkoç an die sozialen Aufgaben und Pflichten des türkischen Staates. Statt ihn als Institution und als sozialen Akteur neben anderen total abzulehnen, sieht sie den Staat im Zusammenhang mit ihrem Verständnis von den Aufgaben einer NGO folgendermaßen:

„Jede/r muss erklären oder begründen, wieso er/sie als Zivilgesellschaft oder in der Zivilgesellschaft organisiert ist. Ich weiß heute sehr genau, dass ich die Probleme der Frauen nicht lösen kann, ich habe nicht die Macht und Kraft dafür, übrigens sollte ich auch nicht ihre Probleme lösen, wir sind nämlich nicht das Sozialamt, wir betreiben hier keine Sozialpolitik. Wir beschäftigen uns zwar schon mit den einzelnen Frauen, wir unterstützen sie, aber wir tun das, damit sie mit der Gewalt umgehen, ihr ausweichen können. Wir tun das, weil wir Politik machen wollen. Ansonsten gäbe es doch den Staat, wenn wir unsere Aufgabe auf die soziale Fürsorge reduzieren würden. Wieso gibt es ihn denn sonst?“ (Interview mit Nebahat Akkoç)

Die feministische Haltung gegenüber dem Staat ist nicht von einem Gegen-den-Staat-Diskurs dominiert. Darüber hinaus scheint dies, auch wenn mit einer Trennung zwischen zivilgesellschaftlichem und staatlichem Bereich argumentiert wird, nicht die Hauptfrage für die Feministinnen zu sein. Zentral ist eher die Unterscheidung zwischen anti-systemischen, kritischen „wirklich unabhängigen“ Zivilgesellschaftsorganisationen (bzw. NGOs) und pro-systemischen, nicht-kritischen Organisationen, die mit ihren Aktivitäten und Ideologien eher das bestehende politische System unterstützen. Somit wird die allgemeingültige Auffassung von Zivilgesellschaftsorganisationen als „demokratisch“ und „autonom vom Staat“ infrage gestellt, ihre angeblich unabhängige Sicht- und Funktionsweise wird kritisch hinterfragt. Die anti-militaristische Feministin und Soziologin Pınar Selek betont, wie wichtig es ist, System und Macht kritisch zu hinterfragen und stellt zur Diskussion, inwieweit die sogenannte unabhängige Zivilgesellschaft wirklich unabhängig ist und die „Interessen *der* Zivilgesellschaft“ vertritt?

„Man sollte weiterhin die Macht kritisch betrachten und nicht aufgeben, sie infrage zu stellen, das sollte man aber ganzheitlich tun. Die NGOs sollten sich also fragen, ob sie wirklich gegen das System und die Macht sind, wenn ja, dann aber entsprechende politische Korrekturen vornehmen und diesen Aspekt mitberücksichtigen. [...] Was wir als „unabhängige Zivilgesellschaft“ bezeichnen, ist dermaßen fremd, entfernt von der türkischen Gesellschaft. Ihre Netze in der Gesellschaft, ihre Verbindungen zur Gesellschaft sind sehr schwach. Weil sie von der Gesellschaft fern sind und kein Organisationstalent haben, können sie sich nur schwer am Leben halten. Darüber hinaus haben sie nicht den Willen, durchsetzungsstarke Politik zu betreiben und Alternativen zu entwickeln. Es läuft eher so amateurhaft. Da will ich aber differenzieren. İHD und Mazlum-Der (Muslimischer Menschenrechtsverein) zählen nicht dazu. Sie haben zwar auch ihre Schwierigkeiten, aber nicht solche, das haben sie überwunden.“ (Interview mit Pınar Selek)

Ayşe Düzkan schlägt auch einen differenzierteren Umgang mit zivilgesellschaftlichen Organisationen vor, diese sollten nicht danach klassifiziert werden, ob sie dem staatlichen oder dem zivilgesellschaftlichen Bereich zuzuordnen sind, sondern sie sollten eher nach dem Charakter ihrer *Praxen* in der Zivilgesellschaft betrachtet werden. Sich auf das Gramscianische Verständnis der „Bildung des hegemonialen Konsenses" stützend, stuft sie zivilgesellschaftliche Organisationen wie TÜSİAD, MÜSİAD oder den Verein zur Unterstützung des kemalistischen Gedankenguts sogar als „ideologische Träger des Systems" ein:

„Die Zivilgesellschaft wurde in der Türkei mit dem Pseudoanarchismus gleichgesetzt. Darüber hinaus neigte man dazu, alles, was mit dem Regierungsgeschäft nichts zu tun hat, als Zivilgesellschaft zu verstehen. Das kann nicht sein. TÜSİAD (Verband türkischer Industrieller und Unternehmer) ist widerlich. MÜSİAD (Verband unabhängiger Industrieller und Unternehmer) genauso. Die ganzen Sekten und Atatürkcü Düsünce Dernekleri (Vereine zur Förderung kemalistischen Gedankenguts) kann man nicht innerhalb der Zivilgesellschaft unterbringen. Weil sie sich mit dem System nicht auseinandergesetzt haben. Manche sind sogar Träger des Systems, wie TÜSİAD. Und manche andere wiederum sind die ideologischen Träger des Systems." (Interview mit Ayşe Düzkan)

Auch manche Frauen-NGOs bleiben von dieser kritischen Betrachtung nicht verschont. Angesichts der eigenen Erfahrungen mit anderen Frauen-NGOs wird die normative Auffassung der Zivilgesellschaftsorganisation als „demokratisch und förderlich für eine von der offiziellen Ideologie unabhängigen Sichtweise" auch von der damaligen *Ka-Der*-Vorsitzenden Zülal Kılıç infrage gestellt. Sie beklagt sich nicht nur über die pro-militärische Haltung mancher sogenannter „kemalistischer" Frauenorganisationen, sondern auch darüber, dass man weit davon entfernt sei, eine zivile Diskussionskultur in der Gesellschaft etabliert zu haben:

„Die Menschen sind in Fragen der Zivilgesellschaft nicht aufgeklärt und das macht mich wütend. So haben zum Beispiel einige Frauen, die man zur Zivilgesellschaft zählt, eine promilitärische Demonstration organisiert, haben dort ihre Solidarität mit dem Militär zum Ausdruck gebracht. Sie werden auch wütend, wenn wir an alle Frauen appellieren. Wir werden etwas ausgegrenzt von den anderen. Auch im Zusammenhang mit Sirin Tekeli werden wir ausgegrenzt, weil sie Sirins Thesen nicht akzeptieren. Im Zusammenhang mit der Einführung des Wahlrechts für die Frauen in der Türkei hat sie die These aufgestellt, dass Atatürk auf diese Weise seine Differenz zu den aufsteigenden faschistischen Bewegungen Hitlers und Mussolinis demonstrieren wollte. Ich sympathisiere zwar auch nicht mit ihrer These. Das ist aber nicht so wichtig, man kann dafür oder dagegen sein. Auch Necla Arat ist Şirin (Tekeli) gegenüber feindlich eingestellt. Obwohl sie auch eine Wis-

senschaftlerin ist. Man kann darüber diskutieren, dagegen oder dafür sein, man muss aber nicht feindlich miteinander umgehen. Diese Diskussionskultur ist noch nicht bei uns angekommen. Sobald man in Sachen Atatürk von den landläufigen Meinungen abgewichen ist, werden sie misstrauisch." (Interview mit Zülal Kılıç)

Besonders kritisch gegenüber den Zivilgesellschaftsorganisationen sind die kurdischen Feministinnen, die sich, auch aufgrund ihrer schlechten Erfahrungen in linkspolitischen Organisationen und in der „türkischen Frauenbewegung," als „Opposition innerhalb der Opposition" positionieren. Die kurdische Aktivistin Berivan Kum bezweifelt die These, dass NGOs und oppositionelle Bewegungen in der Türkei anders als der türkische Staat eine demokratische Kultur befördern würden und stellt fest, dass sie sich im ideologischen Sinne vom Staat nicht viel unterscheiden:

„Die Zivilgesellschaft imitiert in vielen Hinsichten den Staat. Sie organisiert sich wie der Staat. So gesehen ist jede NGO ein Prototyp des Staates. Es wäre daher falsch zu glauben, jede NGO sei demokratisch. Ich glaube, dass Demokratie ein Prozess ist. Ein Prozess, der offen ist und stets in Frage gestellt und korrigiert werden muss. Er entsteht nicht von sich, und er entsteht auch nicht von heute auf morgen. Man kann sich ihr annähern, sich dann auch von ihr entfernen, sodass man nicht in der Lage wäre, eine Kritik zu dulden. In solchen Momenten ist es nicht so wichtig, zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft zu unterscheiden. Denn sie unterscheidet sich von ihm nicht so sehr. Man kann die Zivilgesellschaft organisch vom Staat unterscheiden, aber nicht ideologisch. Ich glaube nicht, dass sie sich ideologisch vom Staat so sehr distanziert hat." (Interview mit Berivan Kum)

Auf meine Frage, was die Parallelen zwischen der Funktionsweise des Staates und der Funktionsweise der NGOs seien und ob sie dies anhand eines Beispiels erklären könne, verweist Berivan Kum auf einen sehr interessanten Aspekt – wiederum ausgehend von ihren eigenen Erfahrungen:

„Nehmen wir das Strafrecht als Beispiel: Die Begriffe „Schuld" und „Strafe" existieren auch in den linken Organisationen. Ein Ausschluss aus einer linken Organisation kommt einer Ausbürgerung durch den Staat gleich. Verstehen Sie, wenn der Staat seinen Bürger bestrafen möchte, entzieht er ihm entweder die Staatsbürgerschaft oder er verbietet ihm seine politisch-sozialen Aktivitäten. So gehen auch die linken Organisationen vor. Man muss auf diese Regeln achten. Sowohl der Staat als auch die Nichtregierungsorganisation sind eine *Organisation* und jede Organisation hat ihre eigenen Organisationskriterien, sittliche sowie prinzipielle. Und beide verhängen Strafen gegen ihre Mitglieder, die diese Kriterien nicht erfüllen oder verletzen. Die Strafmethoden sind manchmal auch ähnlich

und können Gewalt, Ausschluss und Ausweisung beinhalten." (Interview mit Berivan Kum)

Eine ähnliche, nicht friedliche, polarisierende Politik und Haltung der Vereine sowie ihr schlechter Ruf unter der Bevölkerung sind auch der kurdischen Frauen-NGO-Aktivistin Nebahat Akkoç aus eigenen Beobachtungen bekannt. Sie ist aber der Auffassung, dass dieses eher der Vergangenheit angehörende NGO-Selbstverständnis und seine Wahrnehmung in der Gesellschaft dabei ist, sich zu ändern und die EU-Beitrittsverhandlungen dabei eine besonders positive Rolle eingenommen haben:

„Am Anfang hatten die Menschen Vorurteile gegenüber den zivilgesellschaftlichen Organisationen. Auch innerhalb der Bevölkerung. Vorurteile gab es auch in Bezug auf die Vereine und die Vereinspolitik. Dazu trugen auch unsere Standpunkte bei. Wir haben nicht den Eindruck vermitteln können, dass wir miteinander und voneinander lernen möchten, sondern wir haben dadurch, dass wir uns hauptsächlich miteinander beschäftigten, die Gegensätze polarisiert und die Menschen aufgefordert, sich jeweils um diese Gegensätze herum zu positionieren. Das ändert sich aber jetzt. Der EU-Kandidatenstatus der Türkei hat in dieser Hinsicht einiges bewirkt. Ich denke also, dass die Beziehungen zur Europäischen Union sich positiv ausgewirkt haben. Die Frauenorganisationen haben zur Veränderung und Verbesserung des türkischen Zivil- und Strafrechts einiges beigetragen." (Interview mit Nebahat Akkoç)

Trotz der weitverbreiteten kritischen Haltung der Feministinnen gegenüber der Mission, dem Selbstverständnis, der Arbeitsweise und der Politik der NGOs ist es interessant, dass die feministische Politik und die Aktivistinnen der Frauenbewegung ihre politische Arbeit im Bereich der Zivilgesellschaft angesiedelt haben, nicht aber im Bereich der Regierung oder der üblichen, konventionellen Kanäle der Politik wie etwa der Parteipolitik. In dieser Hinsicht scheint die folgende Textpassage aus dem Interview mit der kurdischen Frauen-NGO-Aktivistin für alle Aktivistinnen der Frauenbewegung Gültigkeit zu haben:

„Ich habe mich für das Schwierige entschieden. Wenn ich in der Partei geblieben wäre, so wären zum Beispiel die ökonomischen Verhältnisse besser gewesen. Da sie eine breite Basis hat, hätte ich mit mehr Frauen zu tun gehabt als jetzt. Sie können zehntausende Menschen zusammenbringen, wir hingegen können höchstens hundert Menschen für unsere Aktionen mobilisieren. Aber trotzdem glaube ich mehr an die NGOs. Wir können natürlich über die NGOs, über ihren Sinn und Zweck diskutieren. Aber wenn ich mich zwi-

schen einigen Alternativen entscheiden müsste, würde ich mich für die Mitarbeit in einer NGO entscheiden.“ (Interview mit Ayfer Ekin)

VII.1.2 Das Bild des omnipotenten türkischen Staates im feministischen Diskurs

Wie oben gezeigt, wird das normative Bild der Zivilgesellschaft als ein demokratisierender, autonomer und die zivile Kultur fördernder Bereich von den ProtagonistInnen der oppositionellen Bewegungen weitgehend kritisch betrachtet und infrage gestellt. Wie positionieren sich die Feministinnen aber gegenüber dem Staat? Beziehen sie ähnlich wie die post-kemalistischen liberalen Intellektuellen eine Position, die in einem Starken-Staat-Diskurs verortet werden kann? Der Demokratische Zivilgesellschaft vs. autoritärer, türkischer Staat-Diskurs taucht fast immer zusammen mit dem begleitenden Starker- Staat-Diskurs auf, welcher besagt, dass der Staat und die zentralistische Staatstradition in der Türkei über Jahrhunderte hinweg sehr stark gewesen seien und eine gesellschaftliche Opposition weder toleriert noch zugelassen habe. Durch die Argumentation mit dem Starker-Staat-Diskurs unterfüttern die post-kemalistischen liberalen Intellektuellen (und die anderen zivilgesellschaftlichen Kräfte, die als „systemkritisch und oppositionell“ gelten, wie die islamischen und die kurdischen Gruppen) in ihrer Anti-Staats-Positionierung, ihre Legitimität. Dabei wird die Auffassung vom türkischen Staat als omnipotenter Staat gepflegt und verbreitet. Ein ähnlich dichotomes Modell von schwacher Zivilgesellschaft vs. starker türkischer Staat, das auch von den Feministinnen gepflegt worden ist, stellt die Sozialanthropologin und Feministin Nükhet Sirman fest. Sie sieht auch darin den Grund, dass „türkische Feministinnen“, trotz ihrer Theoretisierungen und ihrer Erkenntnisse über die eigene Situation als „unterdrücktes Subjekt“, sich bis jetzt (2006) nicht auch für die Frauen der anderen unterdrückten Gruppen wie z.B. für die Frauenrechte der Minderheiten in der Türkei eingesetzt haben:

„Nun wieso haben die türkischen Feministinnen über die Minderheiten nicht gesprochen? Weil sie einem Schrecken gegenüber standen, sodass sie etwas anderes nicht sehen und wahrnehmen konnten. Die kurdischen Frauen zum Beispiel haben lange Zeit behauptet, dass die türkischen Frauen nicht das Recht hätten, über sie oder in deren Namen zu sprechen. Es gab auch so etwas. Das war aber nicht der wirkliche Grund. Der Grund war, dass sie einem Leviathan gegenüberstanden, der ihre Wahrnehmung verzerrte und ihr Bewusstsein beeinflusste und der sie dann auch durch seine Größe und Stärke in seinen Bann zog. Auf der anderen Seite führte dies dazu, die Macht des Staates und den türkischen Nationalismus zu übertreiben. Indessen kann man anhand der Zahl der Ausgeschlossenen leicht

sehen, dass der türkische Staat und der türkische Nationalismus gar nicht so stark sein können, wie es auf den ersten Blick scheint. Diese Erkenntnis hat der türkische Feminismus nicht gehabt.“ (Interview mit Nükhet Sirman)

Selbstkritisch stellt Nükhet Sirman fest, dass sich die Feministinnen – nach einer Phase der intensiven feministischen Beschäftigung mit dem Thema der häuslichen Gewalt gegen Frauen Anfang der 1980er-Jahre – gegen Ende dieser Dekade zwar für die Gewaltpraxen des türkischen Staates zu interessieren begannen, dies aber nicht weiter geführt haben und auch nicht die Zusammenhänge zwischen staatlicher Gewalt und Formen der Gewalt innerhalb der Familie hergestellt haben:

„Der Feminismus war in seiner Entstehungsphase auf die Familie fokussiert; dann wurde die Familie vergessen. 1989 gab es eine Aktion („siyah eylem“), das war ein Wendepunkt. Nach dieser Aktion ist der Eindruck entstanden, als ob die Problematisierung der Familie als Institution nur im Rahmen der Selbsterfahrungsgruppen relevant wäre. Danach haben sie sich auf den Staat fokussiert. Kann ich mich klar ausdrücken? Ich möchte sagen, sie haben die Zusammenhänge zwischen den beiden Bereichen nicht erkannt. Damit meine ich die patriarchale Funktionsweise innerhalb der Familie und des Staates. Also sie haben den Zusammenhang zwischen der staatlichen politischen Kultur und der Familie nicht hergestellt, sondern sind ihn isoliert angegangen. Ich gehöre aber auch zu denen, nicht dass ich mich da herausnehme.“ (Interview mit Nükhet Sirman)

Während Nükhet Sirman als Grund, warum die feministische Bewegung den Starker-Staat-Diskurs mitgetragen hat – und nicht das Bedürfnis hatte, Fragen zu stellen und weiter zu denken, wie „die Macht des Staates sich bildet und aufrechterhält“ – die inneren Dynamiken innerhalb der feministischen Bewegung hervorhebt, verweist Ayşe Düzkan auf die anderen politischen Dynamiken, die zu einer steigenden „Anhängerzahl“ und zum „Legitimationsgrad“ dieses Erklärungsmodells beigetragen haben:

„Die Systemfrage wurde innerhalb der türkischen Opposition außer Acht gelassen, ignoriert. Das gilt sogar auch für den İHD (Menschenrechtsverein). Gott behüte, wir brauchen ihn zwar noch sehr, aber er reduziert alles auf eine Opposition gegen den Staat. Also alles, was mit dem Staat nicht zu tun hat, ist außerhalb des Staates zu sehen. Auch die kurdische Frage hat dazu beigetragen, weil die kurdische Frage eine Politik des Staates ist. Auch die Menschenrechtsfrage hat zur Legitimation dieses Verständnisses beigetragen.“ (Interview mit Ayşe Düzkan)

Die Feministinnen der 1980er- und 1990er-Jahre wollten ein starkes, konkretes Feindbild (in diesem Fall die türkische Republik), das sie bekämpfen und demgegenüber sie sich positionieren konnten. Daher haben sie auch – reflektiert oder unreflektiert – den Starker-Staat-Diskurs mitaufgenommen. Haben aber die Feministinnen auch ihre Politik auf einer strengen Unterscheidung zwischen zivilgesellschaftlichem Bereich und staatlichem Bereich aufgebaut oder operieren sie in ihren Analysen mit anderen Kategorien? Im folgenden Kapitel soll auf diese Fragen eingegangen werden.

VII.1.3 Die öffentliche und private Sphäre – die Trennung als dominierendes Modell im feministischen Diskurs und in der feministischen Politik

In der gesellschaftlichen Analyse der Feministinnen steht als Modell eher die Trennung der Sphären „öffentlich und privat“ im Vordergrund als die Unterscheidung zwischen Zivilgesellschaft und Staat. Während in diesem Modell die private Sphäre für die Institution der Familie steht – in der die Feministinnen die hauptsächliche Unterdrückung der Frau sehen – wird die öffentliche Sphäre als Sphäre der Meinungsbildung beschrieben und somit als der Bereich, in dem die Feministinnen aktiv sein sollen; hier besteht die Möglichkeit, durch das Zur-Sprache-Bringen und durch die Thematisierung der Frauenfrage Öffentlichkeit zu erzeugen und auf die Regierung und die staatlichen Politiken Einfluss zu nehmen. Dabei sind *Frauen-Empowerment* und *Sensibilisierung der öffentlichen Sphäre* für die Frauenfrage als die zentralen politischen Ziele einer sich als feministisch verstehenden Politik zu begreifen. Anhand eines Beispiel ihres Engagements in einer Frauen-NGO in Istanbul beschreibt Nükhet Sirman ihre Ziele als „Erweiterung des zivilen Bereichs und Verkleinerung des Staats,“ und verweist dabei auf die Schwierigkeiten des Zusammendenkens der ähnlich funktionierenden „Gouvernementalitätsformen“ in der privaten und in der öffentlichen Sphäre:

„Ich gebe ein Beispiel von mir. Wir haben einen Verein, der *KAYA* (Frauen und Bürger Netzwerk) heißt, es ist ein kleiner Verein. Wir sehen es als unsere Aufgabe, den Frauen, um sie zu stärken, Rechtshilfe und Rechtsberatung zu leisten. Damit Frauen, die im Alltag Ge-walt erfahren haben, sie in Anspruch nehmen können. Des Weiteren muss diese Gewalt an die Öffentlichkeit gebracht und als ein öffentliches Problem gesehen werden. Das muss so verstanden werden. Wir lehnen dabei die Rechtshilfe von privaten Anwaltskanzleien ab. Weil wir der Meinung sind, dass öffentliche Probleme von öffentlichen Institutionen behandelt werden müssen und nicht von privaten. Wir glauben, dass sich die Zivilge-

sellschaft nur so entfalten und verwandeln kann. Die Öffentlichkeit muss auch dabei verwandelt werden. Die Zusammenhänge müssen dabei sichtbar gemacht werden. Nur so kann man Veränderungen in der Gesellschaft herbeiführen und nur so können Veränderungen im Alltag und in der politischen Kultur herbeigeführt werden. Wenn man aber die Zusammenhänge verkennt, zwischen der Gewalt innerhalb der Familie und des öffentlichen Alltags trennt, würde eine wichtige Dimension, die Öffentlichkeit, ignoriert. So kann man keinen Einfluss auf die Öffentlichkeit haben. Unsere Aufgabe ist es, in diesen zivilen Bereich einzudringen und den Staat zu verkleinern.“ (Interview mit Nükhet Sirman)

Auch die *Pazartesi*-Autorin Ayşe Düzkan betont eher die eigenen Dynamiken des patriarchalen Systems (das bis zu bestimmten Grad unabhängig vom Staat und vom kapitalistischen System funktionieren kann) und wie es innerhalb der Familie funktioniert. So stellt sie infrage, „inwieweit eine strenge Trennung zwischen Zivilgesellschaft und Staat sinnvoll ist“ und „inwieweit eine solche Trennung nützlich oder relevant aus der Perspektive einer feministischen Politik ist“. Stattdessen betont sie, dass die sogenannten „zivilen Werte, die gesellschaftlichen Traditionen und Institutionen“ in erster Linie zur Unterdrückung der Frau in der *privaten Sphäre* beitragen, wenn nicht sogar dafür verantwortlich sind, und weniger der Staat. Sie vergleicht die Polizeigewalt des Staates auf der Straße mit der Gewalt des Vaters in der Familie:

„Es gibt auf einer Seite die Zivilgesellschaft und auf der anderen Seite den Staat! [...] Vor allem die Feministinnen begehen einen großen Fehler, indem sie das auch so sehen. Weil es im Klassenwiderspruch auch so etwas gibt: die Klassenunterschiede werden durch die vermittelnde Rolle des Staates geführt und aufrechterhalten. Der Staat ist der Knüppel der Bourgeoisie, einer von vielen. Die Frauenfrage ist etwas anderes. In der Frauenfrage, in der Frage zwischen Mann und Frau also, ist der Staat zwar eine wichtige Institution, aber die Familie ist auch wichtig. Die Familie hat nicht viel mit dem Kapitalismus zu tun. Der Kapitalismus ist für sein Funktionieren nicht zwingend auf die Familie angewiesen. Es sind in der Regel die Traditionen und die vielen zivilen Institutionen, die die patriarchalen Verhältnisse am Leben halten. Für uns ist die strenge Fokussierung auf die Unterscheidung zwischen dem Staat und der Zivilgesellschaft nicht vielversprechend. Die zivilen Einrichtungen tragen also mehr als der Kapitalismus zur Aufrechterhaltung der patriarchalen Verhältnisse bei. Für die Frauen haben sie eine zähmende Funktion. Im Kapitalismus kommt eine wichtige Rolle auf den Staat zu; er wendet sich bei jeder Gelegenheit an den Staat, bittet ihn um Hilfe. Immer wenn gestreikt wird, hat die Polizei etwas zu tun, zum Beispiel. Aber auf der anderen Seite werden die meisten Frauen, noch bevor sie die Polizeigewalt erlebt haben, von ihren Vätern geschlagen.“ (Interview mit Ayşe Düzkan)

Nicht die Unterscheidung *Zivilgesellschaft – Staat,* sondern die Trennung *Öffentlich – Privat* ist das dominante Modell der türkischen Feministinnen, wie oben gezeigt wurde. So operieren die Protagonistinnen der türkischen feministischen Bewegung eher mit einem hegelianischen Zivilgesellschaftsverständnis, das sich auf das dreigliedrige Modell „Familie – Zivilgesellschaft – Staat" stützt. Wie gestaltet sich das Modell bei den kurdischen Feministinnen? Liegt die Betonung, ausgehend von einer Trennung zwischen der öffentlichen und privaten Sphäre, eher auf der Privatsphäre (Familie) oder liegt ein anderes kategorisierendes Modell zugrunde? Die kurdische Frauenaktivistin Ayfer Ekin schlägt eher ein dreigliedriges Modell vor, bei dem sie nicht zwischen einer öffentlichen und privaten Sphäre unterscheidet, sondern zwischen der „traditionellen kurdischen Gesellschaft" – die für die kurdische Gemeinschaft steht – der „Zivilgesellschaft" und dem Staat. Dabei steht Zivilgesellschaft für den intermediären Bereich, in dem sowohl die repressiven Strukturen der traditionellen kurdischen Gesellschaft als auch die männlichen Strukturen des türkischen Staates bekämpft werden sollen. So wird Zivilgesellschaft vor allem über ein politisches Ziel und die Art der Tätigkeit definiert:

„Wir Frauen sollten nicht die Macht anvisieren. Dieser Punkt ist sehr wichtig und interessant zugleich. Was hätten wir denn davon, wenn wir die Macht errungen hätten? Was würde es denn bedeuten, wenn ich Ministerpräsidentin wäre? Was kann ich denn unter diesen Umständen und Strukturen bewirken? Was kann ich denn als Frau bewirken, während das männliche System fortbesteht? Nichts. Weil der Staat an sich ein Produkt der patriarchalen Verhältnisse ist, trägt er somit zur Zementierung dieser Verhältnisse bei. Aber die Zivilgesellschaft ist nicht so. Die Zivilgesellschaft ist sowohl gegen den Staat als auch gegen die traditionelle Gesellschaft. Auch die traditionelle Gesellschaft ist ein Ort, an dem es frauenfeindliche Praktiken gibt. Die Ehrenmorde sind zum Beispiel in der traditionellen Gesellschaft beheimatet. Die Frauenorganisationen müssen das auch berücksichtigen. Während sie den Staat ablehnen, müssen sie gleichzeitig auch gegen die traditionellen Verhältnisse kämpfen. Wie soll das geschehen? Man muss den Staat, seine Macht und Machtstrukturen ablehnen und gegen sie Widerstand leisten, manchmal auch seine Aufgaben übernehmen. Weil wir zum Teil hier mit Aufgaben konfrontiert sind, die eigentlich Aufgaben eines Sozialstaats sind. Der Staat tut nichts für die Frauen. Das kann er nicht. Seine Logik, seine Konstitutionslogik hält ihn davon ab. Er kann Gesetze erlassen und unterbinden. Jedes Gesetz, das gegen die Frauen und die gesellschaftliche Opposition ist, begünstigt in irgendeiner Weise die Männer und befestigt ihre Macht. Wir erleben das hier sehr oft. Wir sind sehr oft vor Gerichten mit Fällen konfrontiert, bei denen die Richter die Frauen, die Opfer der Gewalt ihrer Männer wurden, wieder nach Hause schicken wollen.

Die tun dafür alles, damit die Frau wieder nach Hause geht. Weil sie auch Männer sind und von diesen männlichen Strukturen geformt wurden.“ (Interview mit Ayfer Ekin)

VII.1.4 Professionalisierung und „NGO-isierung“ der Frauenbewegung in der Türkei: Kritik des Projekt-Feminismus

Als sich die feministische Bewegung der 1980er- in den 1990er-Jahren zu diversen Frauenbewegungen entwickelte und institutionalisierte, entstand auch, einhergehend mit der Gründung der Frauen-NGOs und einer zunehmenden Professionalisierung, der sogenannte „Projektfeminismus“. Diese Entwicklung hat bis heute weitgehende Konsequenzen für die Frauenpolitik und wird nicht kritiklos hingenommen. Nükhet Sirman äußert sich dazu:

„In den 1990er-Jahren begegneten wir immer wieder Frauen, die sich nicht als Feministinnen sehen wollten und in Sätzen wie „ich bin zwar keine Feministin, aber ...“ redeten. Als gegen Ende der 1990er-Jahre dann die NGOs entstanden, haben sie sich daran beteiligt, ohne dass sie eine feministische Perspektive hatten. Niemand von denen hat sich auch nur die Mühe gemacht, sich in der Hinsicht weiterzubilden. Daher ist der Begriff „Frauenbewegung“ für diese Art der Organisation zutreffender. Es ist auch ein deskriptiver Begriff. Nur wenige von ihnen haben sich dann als Feministin bezeichnet.“ (Interview mit Nükhet Sirman)

Auch Zülal Kılıç beobachtet eine Tendenz der Professionalisierung unter den Aktivistinnen, die sich in NGOs engagieren. Ausgehend davon, dass diese mit einem weitgehend akzeptierten Verständnis von Arbeit in einer Zivilgesellschaftsorganisation als „ehren-amtlich“ nicht kompatibel sei, kommt sie zu dem Schluss, dass sie, im Gegensatz zu dem verbreiteten Diskurs über das Aufblühen der Zivilgesellschaft in der Türkei, so eine Entwicklung nicht beobachtet:

„Außerdem kommt es in den letzten Jahren häufiger vor, dass man in den NGOs für sein Engagement bezahlt werden möchte. Ansonsten wird man schnell müde. Sie engagieren sich zwei, drei Monate, dann gehen sie, weil sie angeblich müde geworden sind. Sie denken dabei an ihre Interessen, in der Türkei ist man noch weit davon entfernt, sich ehrenamtlich zu engagieren und zu organisieren. Daher stimmt es nicht, wenn man sagt, dass sich die Zivilgesellschaft in der Türkei im Aufstieg befindet. Ich sehe zumindest einen solchen Aufstieg nicht. Eigentlich denke ich, dass das „Pro-Staat-Sein“, der Etatismus von den Leuten in der Türkei verinnerlicht worden ist. Die Menschen üben Autozensur aus.“ (Interview mit Zülal Kılıç)

Pınar Selek spricht das gleiche Problem an, sie stellt fest, dass die Professionalisierung der Arbeit innerhalb der NGOs dazu beiträgt, dass der zivilgesellschaftliche Bereich immer elitärer wird:

„Es gibt noch etwas: das Problem der Projekte. Zivilgesellschaftliche Arbeit wird immer mehr als Projekt formuliert, in Rahmen von Projekten betrieben. Das bringt die Professionalisierung der NGOs und die werden immer elitärer. Außerdem wird der NGO-Bereich mit der Zeit zunehmend als ein Arbeitsbereich gesehen. Es gab sowieso eine elitäre Kultur, eine elitäre Struktur in der Gesellschaft, und diese hat den elitären Charakter der NGOs noch weiter gefördert. Die NGOs haben die gesellschaftlichen Beziehungen, die Solidaritätsnetzwerke nicht weiter verstärkt. Daher sind die zivilgesellschaftlichen Aktivitäten nicht stark genug." (Interview mit Pınar Selek).

VII.I.5 Formen und Kulturen der oppositionellen Politik in der Türkei

Eine der Hypothesen dieser Arbeit besagt, dass zusammen mit dem Militärputsch von 1980 als gesellschaftlichem Wendepunkt eine Transformation von einer ideologiebasierten Klassenpolitik hin zu einer Identitätspolitik stattgefunden hat. Diese These impliziert, dass sich auch die Formen und Kultur der oppositionellen Politik transformiert haben. War sowohl die parlamentarische als auch die außerparlamentarische politische Szene der Türkei vor 1980 durch eine konfrontative Konfliktlinie zwischen links- und rechts-ideologischen Gruppen gekennzeichnet, so werden wir in der Periode nach 1980 Zeuge vom Aufkommen Neuer Sozialer Bewegungen, die auf der Basis der Politisierung von sozialen Identitäten (wie ethnisch-kulturellen, religiösen und Geschlechteridentitäten) mobilisiert sind.

So kann behauptet werden, dass im Zusammenhang mit der Politisierung der sozialen Identitäten, sich das Terrain, auf dem soziale Konflikte ausgetragen werden, verschoben hat: vom Terrain des Staates hin zu dem der Zivilgesellschaft. Worin besteht aber der eigentliche Charakter dieser Verschiebung? Und wird über diese Transformation oppositioneller Politik reflektiert? Die antimilitaristische feministische Aktivistin und Soziologin Pınar Selek stellt zumindest für die globale Ebene fest, dass die Macht und der Staat mittels subtileren Mechanismen eingreifen, sich nicht immer der Gewalt oder der destruktiven Macht bedienen, sondern ziviler Netze, die bis in unser Wohnzimmer reichen:

„Die Macht ist im Zusammenhang der jüngsten Entwicklungen in den Kommunikationsmedien und den Wissenschaften subtiler geworden. Sie beruht immer weniger auf der ro-

hen Gewalt und ist dadurch praktischer geworden. Der Staat ist dadurch nicht verschwunden, er reorganisiert sich nur. Wie geschieht das? Einerseits wird er kleiner und schlanker, andererseits werden seine früheren Rollen auf andere Bereiche und Mechanismen übertragen. Der Bürger wird zum Staat, er übernimmt staatliche Aufgaben und Funktionen, und das ist gefährlicher, weil der Militarismus dadurch nicht verschwinden wird, im Gegenteil, die Gesellschaft wird auf diese Weise militarisiert. Die Macht erweitert sich dadurch. Auch die neue Weltordnung beruht auf einem ähnlichen Mechanismus. Es entstehen zivile Netze und über diese Netze vernetzt sich die Macht innerhalb der Gesellschaft, bis in die private Sphäre, bis in unsere Wohnzimmer. Die Überwachung und Kontrollmechanismen wurden subtiler und wirksamer. Der Staat befreit sich damit von seinen plumpen Strukturen und Mechanismen der Vergangenheit. Durch die Entwicklungen im Kommunikationssektor und durch die Mode und die Kontrolle über die Unterhaltungs- und Kulturindustrie kann er die Menschen codieren und lenken und die Tagesordnung bestimmen.“ (Interview mit Pınar Selek)

Daraus leitet sie ab, dass sich auch die Methoden und die Strategien der oppositionellen Politik an die sich ändernden Mechanismen der Macht anpassen und neue Strategien entwickeln müssen. Auf der anderen Seite verweist sie auf die sehr schwierigen Bedingungen, mit denen sich die ProtagonistInnen der oppositionellen Politik in der Türkei angesichts extrem militaristischer, repressiver Maßnahmen, die das politische System anwendet, auseinandersetzen müssen (bzw. ihre politische Arbeit betreiben sollen); dadurch wird deutlich, wie schwierig es ist, unter solchen Bedingungen eine „zivile,“ reflektierte, oppositionelle Politik in der Türkei zu betreiben:

„Wir, die Befreiungskämpfer, sollten auf diese neue Situation reagieren und aufhören, gegen alte Mechanismen, die längst der Vergangenheit gehören, zu kämpfen. Es fällt uns schwer, uns auf diese neue Situation einzustellen, weil wir zu sehr an diese alten Kampfmethoden gewöhnt sind. Das sollten wir aber tun, wenn wir es mit der Befreiung ernst meinen. Wir müssen auch unsere zivilen Diskurse hinterfragen, über unsere zivile Diskurse kritisch nachdenken. [...] Da wir aber in der Türkei einem dermaßen primitiven militaristischen Mechanismus gegenüberstehen, ist es auch wichtig, zwischen diesen beiden Bereichen zu unterscheiden und den zivilen Willen zu verteidigen. Das sollte aber nicht heißen, dass man die Zivilgesellschaft nicht kritisiert.“ (Interview mit Pınar Selek)

Was bedeutet es aber, sich heute in der Türkei in der oppositionellen Politik zu engagieren? Worin besteht der Inhalt einer oppositionellen Politik? Haben sich die Inhalte geändert, was war damals und was ist heute? Selek ist der Auffassung, dass sich die Situation in Bezug auf die repressiven Maßnahmen, die Pro-

tagonistInnen der Opposition befürchten müssen, nicht gravierend geändert habe:

„Es war früher auch nicht anders gewesen in der Türkei. Es ist schwierig, Kritiker zu sein. Also wenn man im Rahmen des Erträglichen bleibt, dann ist es nicht anders als in anderen Ländern der Welt. Es ist nicht schwierig, wenn man sich innerhalb des vom Staat definierten Rahmens bewegt. Aber sobald man versucht, über diesen Rahmen hinauszugehen, fängt es an, problematischer zu werden. Vor allem auch dann, wenn man sich über die Kurdenfrage, Armenierfrage und andere elementare Fragen zu äußern wagt. Es ist auch nicht einfach, eine standhafte feministische Politik zu betreiben, dann kann es leicht zur Konfrontation mit verschiedenen Koalitionen und Bündnissen kommen. Man würde gelyncht, ermordet, verdammt und verhaftet. Daher kann man sagen, dass die Methoden in der Türkei noch etwas primitiver sind. Das ist aber in vielen Teilen der Erde genauso, denke ich. Das Besondere in der Türkei ist, dass alte und neue Mechanismen hier zusammen wirken, daher hat sich nicht viel geändert.“ (Interview mit Pınar Selek)

Auch wenn sie betont, dass die schwierigen Bedingungen für die oppositionelle Politik sich angesichts der groben, autoritären Strukturen des politischen Systems in der Türkei nicht wesentlich geändert haben, zeigen Seleks Beispiele möglicher Opposition (feministische Politik, politische Praxis, die sich auf die armenische Frage, auf die kurdische Frage bezieht), dass die oben genannte These insoweit zutrifft, politische Kämpfe würden heute eher im Bereich der sozialen Konflikten stattfinden. Indem Selek unsere Aufmerksamkeit darauf lenkt, dass es neben einem starken repressiven Staatsapparat in der Türkei über Jahrhunderte eine nicht zu übersehende Widerstandstradition in der Region gegeben hat, relativiert sie das oben geschilderte Bild des „türkischen Staates als omnipotenter, starker Staat:“

„Seit dem Osmanischen Reich hat es in der Türkei immer wieder Widerstände gegen Macht, Ausbeutung und Unterdrückung gegeben. Hier haben wir es mit einem der ältesten Staaten der Welt samt seiner furchterregenden Apparate zu tun. Der türkische Staat hat immer systematisch Gewalt und Unterdrückung ausgeübt, dennoch hörte der Widerstand nie auf. Die Bevölkerung hat immer wieder versucht, Wege und Möglichkeiten für den Widerstand zu finden und Widerstand zu leisten. Auch in Momenten, als man glaubt, dass es nie wieder dazu kommen kann, kommt es zum Widerstand. Was den Widerstand anbelangt, ist die Türkei ein gesegnetes Land. Es gibt hier ein ernstzunehmendes Widerstandserbe.“ (Interview mit Pınar Selek)

Mit Hinblick auf die Frage, ob und wie die ProtagonistInnen der hier erforschten oppositionellen Gruppen sich in ihrer politischen Praxis auf den vorher dargelegten liberalen Zivilgesellschaftsdiskurs (s. Kapitel III u. IV) beziehen, so können zusammenfassend die folgenden Punkten benannt werden:

Anders als der liberale Diskurs, welcher seine Staatskritik an die kemalistische Staatsideologie und an die republikanischen, zentralistischen Strukturen richtet, geht es den ProtagonistInnen der oppositionellen Bewegungen nicht vor allem um eine Staatskritik, sondern um eine Systemkritik, worunter sie die Kritik am Kapitalismus unter Einbeziehung einer Kritik des Patriarchats verstehen.

Darauf aufbauend wird nicht ein idealistisches normativ verstandenes Zivilgesellschaftsmodell als Sphäre der demokratischen Kräfte gepflegt, sondern durch ein differenziertes Modell zwischen den pro-systemischen (nicht-kritischen) Zivilgesellschafts-Organisationen und den wirklich unabhängigen NGOs in der türkischen Gesellschaft unterschieden, auch wenn diese Unterscheidung selbst an bestimmten normativen Kriterien und politischen Positionierungen festgemacht wird.

Damit zusammenhängend, wird auch die Relevanz und Nützlichkeit der Trennung zwischen Zivilgesellschaft und Staat in Frage gestellt und der Herrschaftscharakter der Geschlechterverhältnisse über die Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre erfasst.

Dennoch muss hier notiert werden, dass, auch wenn sie in der Staat vs. Zivilgesellschafts – Dichotomie nicht befangen sind, sich die politischen AktivistInnen an den Starken-Staat-Diskurs zumindest zu Beginn ihres Engagements richteten und teilweise heute noch richten.

VII.2 DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN SOZIALEN BEWEGUNGEN, NGOS UND DEM STAAT IN DER TÜRKEI

Im ersten Teil dieses Kapitels habe ich die Interviews in Hinblick auf die Konzepte Zivilgesellschaft, Staat, Öffentlichkeit, Private Sphäre und Oppositionelle Politik und deren Bedeutungen für die ProtagonistInnen in ihren politischen Praxen bewertet. In diesem zweiten Teil fokussiere ich die bewegungspolitischen Dynamiken der erforschten Gruppen und stelle meine Ergebnisse hinsichtlich der spezifischen Interaktionsformen zwischen den Sozialen Bewegungen, ihren Organisationen mit der Zivilgesellschaft und mit dem Staat vor. Anhand meiner Analyse der Befunde aus der Feldforschung, werden auch Thesen aufgestellt, die

neue Forschungsfragen aufwerfen und die es nach meines Erachtens wert sind, weiter erforscht zu werden.

VII.2.1 Zur politischen Wirksamkeit der Sozialen Bewegungen

Im Folgenden werde ich die politische Wirksamkeit und den Einflussbereich der hier bearbeiteten Sozialen Bewegungen unter vier Kriterien betrachten. Diese Kriterien geben Hinweise über die Bewegungsdynamiken der jeweiligen Sozialen Bewegung. Viel wichtiger aber ist, dass sie Einblicke in das Verhältnis zwischen Sozialer Bewegungen und Zivilgesellschaft und somit zivilgesellschaftlichen Dynamiken im türkischen Kontext ermöglichen.

a) Übersetzbarkeit der Anforderungen in die Sprache der konventionellen Politik

Inwieweit die von den Bewegungen an die politische Öffentlichkeit oder die politischen Institutionen gerichteten Themen und Kritikpunkte dort auf Resonanz stoßen, also von den jeweiligen Institutionen und Akteuren aufgenommen und umgesetzt werden, hängt auch davon ab, wie „übersetzbar" diese Anforderungen in die Sprache der konventionellen Politik sind.

In dieser Hinsicht müssen die beiden Phasen der türkischen Frauenbewegung – die erste feministische Phase (1980-1990) und die zweite Phase der Institutionalisierung der Frauenbewegung (1990 bis heute) – unterschiedlich bewertet werden. Trotz der großen Resonanz, die Frauenthemen in der medialen Öffentlichkeit und auf der Ebene der politischen Parteien gefunden hatten,[1] symbolisiert die erste feministische Phase einen Zeitraum, in dem die Feministinnen einen eigenen, unabhängigen *Bereich des Politischen* zu definieren versuchten und es bevorzugten, unter sich zu bleiben. So deklarierten die Feministinnen die *Private Sphäre* als Arena der feministischen Politik mit Bezug auf das feministische Motto „the private is political." (s. Tekeli 1991). Ich behaupte, ein feministisches Politikverständnis, das sich ausschließlich auf die patriarchalen Herrschaftsmechanismen innerhalb der familiären Beziehungen, also der privaten Sphäre, beschränkt, übersieht deren Verwobenheit mit den Herrschaftsmechanismen der Sphäre der Öffentlichkeit. In dieser Hinsicht kann behauptet werden, dass die Frauenorganisationen der zweiten Phase mehr an der politischen Öffentlichkeit orientiert waren, dass sie ihre Aktivitäten mehr im Rahmen der öffentlichen Sphäre verstanden haben. Dabei stellt sich aber die Frage, inwieweit die Frauen-

1 Für die Aufnahme der Frauenthemen in die Programme der verschiedenen Parteien zur allgemeinen Wahl Anfang der 1990er-Jahre siehe Arat (1994); zu den Reaktionen der feministischen Gruppen darauf siehe Kapitel V dieser Arbeit.

gruppen dieser zweiten Phase die Radikalität der ersten Phase, nämlich die radikale Kritik an den patriarchalen Verhältnissen der privaten Sphäre, beibehielten und sich von dieser Kritik in ihren politischen Aktivitäten haben inspirieren lassen.[2]

In Hinblick auf die liberale Bewegung kann von einem Problem der Übersetzbarkeit ihrer Themen und der Ziele ihrer Organisation (der Gesellschaft zur Förderung liberalen Gedankenguts) nicht gesprochen werden. Die liberale Bewegung, die sich seit Anfang der 1990er-Jahre in der türkischen politischen Szene organisiert, hat auf die Liberalisierungswelle der Özal-Regierungen in den 1980er-Jahren gesetzt. So haben die liberalen Themen und Ansätze[3] seit den späten 1980er-Jahren nicht nur auf der Regierungsebene, sondern auch in der medialen Öffentlichkeit durch Kolumnisten wie Mehmet Altan, Cengiz Çandar, Mehmet Barlas und Hikmet Özdemir[4] sowie unter AkademikerInnen Popularität und Legitimität genossen.

Dagegen mussten die ProtagonistInnen der Menschenrechtsbewegung für deren Akzeptanz, für die Aufnahme und Etablierung einer Sprache der Menschenrechte sowohl auf der Regierungsebene als auch in der öffentlichen Sphäre kämpfen. Dennoch kann auch hier nicht von einem Problem der Übersetzbarkeit gesprochen werden. Ganz im Gegenteil: Die kurdische Frage, die noch immer eines der heikelsten Themen in der türkischen Öffentlichkeit darstellt, hat nicht nur innerhalb der Türkei, sondern auch jenseits der Grenzen eine unvergleichbare Legitimität genossen. Die kurdische Frage bildet bis heute den Kristallisationspunkt der politischen Kämpfe, die durch den Menschenrechtsverein thematisiert werden:

---

2 Ayşe Ayata betont, dass der Erfolg der Frauenbewegungen der zweiten Phase in deren Lobbyaktivitäten, in ihrem Verhältnis zu staatlichen Institutionen liege, und bewertet diese Phase als erfolgreicher im Vergleich zur feministischen Bewegung der ersten Phase – auch in Bezug auf die Zahl der erreichten Frauen und der daher erreichten, breiteren Basis. Dennoch verweist sie auf die Grenzen dieses Erfolgs und merkt an, dass die feministische Bewegung einen radikaleren Diskurs hatte (s. Ayata: 1997: 87).

3 Die Soziologin Göle stellt fest, dass die 1990er-Jahre in der Türkei durch die Befreiung und den Legitimationsgewinn des liberalen Diskurses unter den politischen Eliten gekennzeichnet sind (s. Göle 1993c: 12). Dennoch erkennt sie bei näherer Betrachtung, dass der Liberalismus fälschlicherweise für einen anarchistischen Individualismus (s. ebd.: 16) gehalten und mit Westernismus (s. ebd.: 17) verwechselt wird. Darüber hinaus stellt sie fest, dass die Etablierung des ökonomischen Liberalismus nicht mit der Etablierung des politischen und ethischen Liberalismus in der Türkei einherging (s. ebd.).

4 Für eine Analyse der Diskurse über *second-republikanism*, *civil islamism* und *post-liberalism* anhand der Zeitungsbeiträge der oben genannten Kolumnisten siehe Erdoğan &Üstüner (2002).

„At the civil society level, the Kurdish issue was raised by the *İnsan Hakları Derneği*- İHD (Human Rights Association), the *İnsan Hakları Kurumu*- İHK (Human Rights Institution), the Turkish Branch of the *Helsinki Citizens' Assembly*- HCA, the Yeni Demokrasi Hareketi- YDH, the Union of Business Chambers and Stock Markets-TOBB, and some student and bar associations. The İHD took up the Kurdish issue through the human rights angle." (Şimşek 2004a: 132)

Ähnlich wie die kurdische Bewegung, die ihre Identitätsansprüche und die damit verbundenen politischen Anforderungen im Rahmen des Menschenrechtsdiskurses erfolgreich in der politischen Öffentlichkeit artikulieren konnte, ist auch die kurdisch-feministische Bewegung erfolgreich gewesen. Durch Bezugnahme auf den US-amerikanischen schwarzen Feminismus[5] haben es die kurdischen Frauen geschafft, nicht nur ihre ethnische und ihre Geschlechteridentität im Rahmen eines feministischen Diskurses zu vereinbaren, sondern auch eine Verbindung zwischen ihrer feministischen Politik und der diskriminierenden republikanischen Staatspolitik und dessen Bürgerschaftsregime herzustellen, indem sie sich mit den Frauen anderer Minderheiten der Türkei (der jüdischen, armenischen und griechischen) solidarisch erklärten. Daher kann die kurdisch-feministische Bewegung in Bezug auf politische Wirksamkeit und Stoßkraft ihrer feministischen Politiken im Vergleich zur türkisch-feministischen Bewegung als erfolgreicher bezeichnet werden.

b) Anschlussfähigkeit und Möglichkeiten

Eine andere Dimension der politischen Wirksamkeit Sozialer Bewegungen ist ihre Anschlussfähigkeit: Möglichkeiten, Verbündete zu gewinnen, Allianzen oder Zweckallianzen einzugehen, wenn es für die Durchsetzung der eigenen politische Ziele benötigt wird. Die Chance, Verbündete zu finden und Allianzen einzugehen, kann für die türkische Frauenbewegung einerseits als gut, andererseits als schlecht eingeschätzt werden: Da die feministische Bewegung sowohl in Bezug auf die politische Karriere ihrer Protagonistinnen als auch in Bezug auf die Bewegungsideologie eine Erbin der marxistisch-linken Politik in der Türkei ist und sich selbst auch als Teil der oppositionellen Politik versteht, können ihre Chancen, mit den linken Gruppen Bündnisse einzugehen, theoretisch als gut eingeschätzt werden. Leider trifft dies, wie in dieser Arbeit auch gezeigt wurde, nicht zu. Die feministische Frauenbewegung musste sich, zumindest am Anfang, sowohl gegen linke Gruppen als auch gegen sozialistische Frauen zur Wehr setzen, bis diese vom Feminismus als Teil der oppositionellen Ideologie akzeptiert

5 Siehe Kapitel VI.2 in dieser Arbeit.

wurden. Dagegen ist es in den 1980er-Jahren kaum möglich, von Bündnissen mit muslimischen und kurdischen Frauen zu sprechen.[6] Erst in den 1990er-Jahren – besonders im Rahmen der feministischen Zeitschrift *Pazartesi* – beginnen einzelne Initiativen der türkischen Feministinnen sich sowohl mit der islamischen als auch mit der kurdischen Frauenbewegung zu solidarisieren (s. Interview mit Ayşe Düzkan).[7]

Die Menschenrechtsbewegung, verkörpert durch den Menschenrechtsverein İHD, genießt in der Türkei bei einem breiten Spektrum zivilgesellschaftlicher Akteure gerade aufgrund seiner Thematisierung der kurdischen Frage einen guten Ruf und Legitimität unter oppositionellen linken Gruppen und intellektuellen liberalen Akteuren genauso wie unter AkademikerInnen,[8] aber auch unter bekannten JournalistInnen und öffentlichen Intellektuellen. Vor allem die „parteilose" Haltung des Vereins, der für das Zusammenkommen und Zusammenhandeln verschiedener *systemkritischer* Gruppen, Parteien und Organisationen ein Dach bietet, wird betont (s. Interview mit Eren Keskin). Dennoch beklagen sich die Protagonistinnen der kurdischen Frauenbewegung in der Türkei über anfänglich fehlende Kooperation und Solidarität der verschiedenen Menschenrechtsbüros mit den kurdischen Frauen, die wegen Ehrenmorden und familiärer Gewalt bei dem Verein Hilfe und Beratung gesucht hatten. In dieser Hinsicht kritisiert Nebahat Akkoç, Vorsitzende des kurdischen Frauenzentrums *Ka-Mer*, die Haltung des Menschenrechtsvereins und hält fest:

---

6 Siehe für die diffamierenden Haltungen türkischer Feministinnen gegenüber den islamischen Feministinnen Eraslan (2002) und für eine rückblickende Selbstkritik der ausschließenden Haltung türkischer Feministinnen gegenüber den kurdischen Frauengruppen Savran (2005).

7 Ayşe Düzkan betont im Interview anhand des Beispiels der muslimischen Feministin Konca Kuriş, die wegen ihrer immer mehr feministisch anmutenden Statements von religiösen Fundamentalistinnen ermordet wurde, wie wichtig es sei, sich mit den islamischen Frauen zu solidarisieren. Ähnlich betont sie die strategische Bedeutung einer feministischen Propaganda gegenüber kurdischen Frauen, die gerade ein Bewusstsein über eine nationale Identität entwickeln würden (s. Interview mit Ayşe Düzkan). Für die einzelnen Initiativen der türkischen Feministinnen für die Kooperationen mit anderen Frauengruppen siehe auch Wedel (2000b und 2001).

8 Nach den Ergebnissen einer öffentlichen Umfrage aus dem Jahre 2002 ist der IHD einer der bekanntesten und vertrauenswürdigsten Menschenrechtsvereine in der Türkei. Die von der Gesellschaft zur Förderung des liberalen Gedankenguts durchgeführte Umfrage befragte ca. dreitausend Personen aus zwölf verschiedenen türkischen Städten nach der gesetzlichen und gesellschaftlichen Situation der freien Meinungsäußerung in der Türkei. (s. http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=572 und http://www.kurdistan-post.com/News-file-article-sid-1806.html); April 2008.

„Die Menschenrechte wurden so verstanden, als wären es nur die kurdischen Rechte oder die Rechte der Menschen, die sich in Untersuchungshaft befinden oder am kurdischen Befreiungskampf teilnehmen. Die hatten einen solchen Diskurs, beispielsweise wurde immer betont, dass sie zwischen Frauen und Männern nicht unterscheiden. ‚Der Mensch ist Mensch'. Ich denke aber, das dient nur zur sexuellen Diskriminierung, zur Ungleichheit zwischen den Geschlechtern." (Interview mit Nebahat Akkoç)

Die ProtagonistInnen der liberalen Bewegung, sowohl die liberal geprägten KolumnistInnen der Istanbuler Großmedien als auch die liberalen AkademikerInnen vom „Verein zur Förderung des liberalen Gedankenguts," gehen Bündnisse mit den islamisch-politischen Akteuren ein. Indem sie eine mildere, liberalere Version des Säkularismus, im Gegensatz zum strengen Laizismus der Kemalisten, vertreten, agieren die liberalen Intellektuellen eher als Vermittelnde zwischen islamisch-politischen Akteuren und der zentralistischen Staatstradition.[9] Diese sich mit den islamischen Akteuren solidarisierende Rolle lässt sich etwa daran ablesen, dass viele liberale AkademikerInnen in den Zeitungen der islamischen Presse eine Kolumne haben.[10] Diese Solidarität ist aber auch in der türkischen Öffentlichkeit als Allianz zwischen den liberal-demokratischen Intellektuellen und AkademikerInnen und der Partei AKP präsent. Die seit der Parlamentswahl von 2002 regierende Partei AKP hat durch die liberal-demokratischen Intellektuellen besonders während der Gesetzesänderungen und Reformpakete aus den Jahren 2002-2003 im Rahmen der EU-Beitrittsverhandlungen eine intellektuell-ideologische Unterstützung erhalten.[11]

9 Siehe auch Kapitel VI.3.2 im Feldforschungsteil dieser Arbeit.

10 Zu diesen liberalen AkademikerInnen und AutorInnen zähle ich Mustafa Erdoğan, Atilla Yayla, Ali Bayramoğlu und Etyen Mahçupyan, die auch regelmäßig in den islamischen Zeitungen *Zaman* und *Yeni Şafak* schreiben. Auch wenn an dieser Stelle kein Unterschied in Bezug auf die ideologische Position dieser Autoren gemacht wird, muss dennoch angemerkt werden, dass die ersten beiden sich als *liberal* und die letzten beiden sich als *Demokraten* verstehen und definieren.

11 Diese Allianz ist erst im Januar 2008 aufgrund des von der AKP eingebrachten Gesetzesentwurfes im Parlament für die Wiederzulassung des Kopftuchs an den Universitäten, unterstützt von der nationalistischen Partei MHP, auseinandergebrochen. Viele der liberalen AkademikerInnen und Intellektuellen, die gegenüber der AKP Regierung neutral eingestellt waren, haben ihre Kritik an der Parteipolitik geäußert und an die wichtigeren und dringenderen Gesetzesänderungen in Bezug auf den türkischen Strafrechtsparagraphen 301 und das Vereinsgesetz der christlichen Minderheiten, die für die Liberalisierung des politischen System nötig waren, erinnert (s. http://www.yeniaktuel.com.tr/tur103,136@2100.html, abgerufen im April 2008).

c) Repräsentation in der medialen Öffentlichkeit

Eine der wichtigen Dimensionen der politischen Wirksamkeit, sowohl für die sozialen Bewegungen als auch für die NGOs,[12] ist die Frage, wie viele der von ihnen problematisierten Themen, welche sozialen Konfliktlagen, Aktivitäten und Anforderungen an das politische System in den Medien Resonanz finden.

In Bezug auf mediale Rezeption genießen die türkische Frauenbewegung und die liberale Bewegung eine privilegierte Position. Die Popularität der Frauenthemen und der feministischen Kritik in den Medien kann zum Teil mit dem relativ frühen Erfolg der Frauenbewegung erklärt werden: Denn die von ihr artikulierten Themen wurden schnell in die Regierungsprogramme der verschiedenen Parteien integriert (s. Arat 1994) und zum Teil aufgrund der *unpolitischen* Wahrnehmung der Frauen durch die Medien als der *bunte, sanfte Teil der Zivilgesellschaft* dargestellt, als farbige Erscheinung in der öffentlichen Sphäre erklärt werden. Wenn der Grund für die Popularisierung der Frauenthemen *ihr unpolitischer oder/harmloser*[13] Charakter war, bildet gerade der politische Charakter der liberalen Themen den Grund, warum sie in den Medien so viel Akzeptanz gefunden haben. So genießen im Demokratisierungs- und normativen Zivilgesellschaftsdiskurs die liberalen Themen, im Rahmen des Demokratisierungs- und des normativen Zivilgesellschafts-Diskurs, welche als diskursive Strategien für die Verwirklichung des neo-liberalen Gesellschaftsmodells in der Türkei verstanden werden sollen, eine breite Akzeptanz in den Medien.

Im Gegensatz zur türkischen Frauenbewegung und liberalen Bewegung muss der Menschenrechtsverein, der die Haltung und die Politik des türkischen Staates gegenüber der kurdischen Frage grundsätzlich kritisiert, für jede mediale Aufmerksamkeit der Istanbuler Großmedien hart kämpfen (s. Öndül 2001). Dafür wendet sich der Verein, dessen Publikationen oder Berichte über Menschen-

12 Auf die Medienabhängigkeit der NGO-Arbeit und die asymmetrischen Verhältnisse zwischen Medien und NGOs wird in der Literatur aufmerksam gemacht: „Was das Publikum über die Aktivitäten und Meinungen der NGOs erfährt, ist in hohem Maße massenmedial vermittelt, d.h. NGOs sind abhängig von den Auswahlkriterien der Medien. Daraus leiten sich die Anpassungsprozesse der NGOs an die Medienerfordernisse ab, die die Ausdifferenzierung ihrer Sprecherrollen in Advokaten, Helden und Experten fördern." (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 50f.)

13 Allerdings werden die Frauen von der Regierung nicht immer als unpolitische und harmlose Akteurinnen gesehen. So intervenierte die Polizei bei Demonstrationen zum 8. März 2005 in Ankara und İstanbul besonders heftig. Mehrere Frauen wurden geschlagen, festgenommen und während der Demonstration brutal behandelt. Die Reaktion der regierenden AKP-Partei war eine Medienschelte: Die türkischen Medien hätten die Türkei vor den europäischen Ländern mit ihren Berichten und Bildern von schlagenden Polizisten und auf die Straße geworfenen Frauen blamiert. (s. http://arsiv.sabah.com.tr/2005/03/07/siy101.html, abgerufen im April 2008).

rechtsverbrechen des türkischen Staates in der Presse kaum Aufmerksamkeit finden, an kurdische Zeitungen wie *Gündem* und *Politika* oder an unabhängige Presseagenturen im Internet.[14] Es wäre zu überprüfen, inwieweit die Berichte und Aktivitäten der kurdischen Frauenbewegung und Organisationen noch weniger Aufmerksamkeit in den Massenmedien bekommen.

d) Übertragbarkeit

Vielleicht ist die wichtigste Dimension der politischen Wirksamkeit Sozialer Bewegungen die Übertragbarkeit ihrer Ideen, Vorstellungen und sozialen Projekten in die eigene Kultur. So stellt sich die Frage: „Wie viel lässt sich von der Kritik und den Einsichten der sozialen Bewegungen – z.B. über die Konstruiertheit der Geschlechteridentitäten – mit dem Alltagsverständnis, mit den kulturellen und sozialen Praxen der Massen in der Türkei vereinbaren, damit sie einen soziokulturellen Wandel im Gang setzen?

Bezugnehmend auf diese Frage, fällt die Bilanz für die türkische Frauenbewegung negativ aus: Denn – zumindest in den ersten zwei Dekaden – gelang den türkischen Feministinnen keine Synthese ihrer Ideen, ihrer radikalen Kritik und wertvollen Einsichten in das Leben der Frauen aus den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen in der Türkei. Trotz 20 Jahre Erfahrung im feministischen Aktivismus, trotz der Radikalität ihrer Kritik[15] und trotz der weitverbreiteten Rezeption der Frauenthemen in der türkischen Öffentlichkeit muss festgestellt werden, dass die zweite Frauenbewegung in ihrer Ideologie und in ihren Organisationsformen[16] elitär geblieben ist. Da sie die Ideen und Organisationskulturen feministischer Bewegungen aus den westlichen Ländern übernommen hat – meistens ohne zu versuchen, einen einheimischen Feminismus zu erschaffen, der die länder- oder kulturspezifischen Probleme der Frauen berücksichtigt und den spezifischen Kontext ihres Lebens problematisiert hätte – konnte sie keine große Anzahl von Frauen erreichen.[17]

14 Siehe Kapitel VI.3.1 in dieser Arbeit.

15 In dieser Hinsicht notiert Kandiyoti, wie schwierig es sei, dass die Themen und Ansätze des radikalen Feminismus in den Gesellschaften des Mittleren Ostens rezipiert würden. Die Wissenschaftlerin weist darauf hin, dass Themen wie sexuelle Emanzipation, Betonung der individuellen Autonomie und Individualisierungsprozesse der Frau sowohl wegen der kulturellen Tabus als auch wegen der harten sozio-ökonomischen Strukturen, denen beide Geschlechtern ausgesetzt seien, kaum Akzeptanz fänden (s. Kandiyoti 1996: 14f.)

16 Siehe den Exkurs über die Probleme der feministischen Organisation im Teil der türkischen Frauenbewegung in Kapitel VI in dieser Arbeit.

17 Allerdings muss notiert werden, dass der Dritte-Welle-Feminismus und die jüngere Generation der feministischen Aktivistinnen in dieser Hinsicht eine Ausnahme bilden. So sehen wir vermehrt in den 2000er-Jahren nicht nur die Bereitschaft und aktive Ge-

Für die kurdische Frauenbewegung fällt die Bilanz in Bezug auf die gestellte Frage positiver aus. Da sie von Anfang an die *epistemologische Gewalt der weißen Frauenbewegung* sowohl im türkisch- als auch im europäisch-feministischen Kontext kritisiert hatten (s. Kayhan in Roza, Vol. 17, 2000), konnten die kurdischen Feministinnen eine organischere feministische Ideologie, die auf alltägliche Probleme und praktische Lebenslagen der kurdischen Frauen Antworten und Lösungen anbietet, schaffen. So werden die zentralistischen und hierarchischen Wissensproduktionsmechanismen an den Universitäten von der kurdischen Aktivistin Berivan Kum kritisiert und die Abkopplung der Theorie von der Praxis im Rahmen ihrer Diskussion, wie feministische Wissensproduktion aussehen soll, infrage gestellt:

„Sowohl an den Universitäten als auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen ist eine Tendenz zu beobachten, die das Wissen zentralisiert und somit den Zugang der breiten Schichten und Gesellschaftsmitglieder zu ihm unterbinden möchte. Diese Tendenz ist auch in Europa zu beobachten. Ferner ist auch innerhalb der linken und feministischen Bewegung eine Marginalisierung und eine Abkehr von der Gesellschaft zu beobachten. Auch diese Bewegungen enthalten der Bevölkerung das Wissen vor und lassen auf diese Weise neue Hierarchien entstehen. Nach unserer Meinung ist Feminismus eine antihierarchische Bewegung, und wir akzeptieren die Hierarchien nicht. Der Lebensraum, den wir errichten möchten, muss seine Theorie aus unseren Lebenserfahrungen und -weisen schöpfen und diese Theorie wiederum muss dann auf unser Leben zurückwirken.“ (Interview mit Berivan Kum).

Ausgehend von ihrer Kritik an der Wissensproduktion und der Abkopplung der Theorieproduktion von der Praxis kann abgeleitet werden, dass die kurdischen Frauen einen weniger elitären und basisnäheren Feminismus etabliert haben. Die politische Praxis der kurdischen Frauen-NGOs wie Gökkusagi und Ka-Mer, die in dieser Arbeit geschildert wurde, ist ein weiterer Beleg für diese These.

Hat die Menschenrechtsbewegung es geschafft, die *Sprache der Rechte*[18] zum Teil der politischen Kultur des Landes zu machen? Sind der Rechtsstaat und

---

staltung der vielfältigen Solidaritäts-Netzwerke mit den verschiedenen (islamischen und kurdischen) Frauengruppen und Organisationen (s. Somersan 2011: 97-102; Acar & Altunok 2009), sondern auch kritische Reflektionen über die ideologischen Prämissen und Errungenschaften des Zweite-Welle-Feminismus in der Türkei. Siehe auch das Interview mit Berivan Kum in dieser Arbeit.

18 Die Betonung der Rechte der BürgerInnen im Gegensatz zur republikanischen Tradition, welche die Aufgaben der BürgerInnen gegenüber dem türkischen Staat betont, ist ein wichtiger Bestandteil der liberal-demokratischen Positionierung in der Türkei. Siehe für die Verwendung des Begriffs „die Sprache der Rechte“ Keyman & Içduygu (2005: 3).

die Achtung der universalen Menschenrechte zum selbstverständlichen politischen Ziel der sich demokratisch verstehenden Akteure in der Türkei geworden? Dank des politischen Rahmens der kurdischen Frage, in dem der Menschenrechtsdiskurs in der Türkei mobilisiert wurde, dank der Tatsache, dass dieser Diskurs den sozialen, von der Gewalt des türkischen Staates betroffenen Akteuren, egal ob kurdisch oder nicht, eine Sprache anbot, mit deren Hilfe sie eine Subjektposition beziehen und Widerstand leisten konnten, hat sich der Menschenrechtsdiskurs im Alltagsverständnis des türkischen politischen Leben etablieren können. Die weitverbreitete Akzeptanz und Legitimität des Menschenrechtsdiskurses ist mittlerweile auch außerhalb der kurdischen Frage zu beobachten. Der Menschenrechtsdiskurs ist heute, darauf weist Nükhet Sirman hin (Interview mit Nükhet Sirman), einer der dominanten Diskussionsrahmen in der politischen Öffentlichkeit der Türkei geworden.

Wie viel von den liberalen Werten und der Weltanschauung konnte die liberale Bewegung zum Alltagsverständnis der Massen machen? Wie viele von den Prämissen des politischen, ökonomischen und ethischen Liberalismus konnten sich in das Alltagsleben der zivilgesellschaftlichen Akteure einschreiben? Trotz des Erfolgs und der Legitimität der Werte des ökonomischen Liberalismus unter den politischen Akteuren konnte sich weder der politische noch der ethische Liberalismus unter den BürgerInnen des Landes etablieren (s. Göle 1993c und 1994a).

VII.2.2 Kult der Opposition: Kontinuitäten und Brüche in der Aktionskultur der oppositionellen Gruppen in der Türkei

Gemeinsamer Ausgangspunkt der ProtagonistInnen der türkischen und der kurdischen Frauenbewegung, der liberalen und der Menschenrechtsbewegung, mit denen ich Interviews geführt habe, ist, dass sie sich alle als Teil der oppositionellen Politik sehen. Mit Ausnahme der jüngeren ForschungspartnerInnen haben sie alle an oppositionellen Bewegungen vor 1980 teilgenommen. Ausgehend von einer der Hypothesen dieser Arbeit, nämlich dass mit dem Putsch von 1980 eine Transformation der Form der politischen Arbeit – von einer klassenbasierten Politik hin zu Identitätspolitiken – stattgefunden hat, war eine der Forschungsfragen im Feld darauf gerichtet, herauszufinden, ob und wie meine ForschungspartnerInnen in ihren Politisierungsprozessen und politischen Karrieren einen ähnlichen Bruch erlebt haben und darüber reflektiert haben.

Da sie sich heute noch in der oppositionellen Politik positionieren und sich in den Darstellungen ihrer Politisierungsprozesse auf die oppositionelle Politik vor 1980 beziehen, kann eine Kontinuität in Form und Kultur der oppositionellen

Politik und daher die Berichtigung meiner These angenommen werden. Eine nähere Betrachtung zeigt aber, dass eine solche Schlussfolgerung so schnell nicht gezogen werden kann. Worin besteht die oppositionelle Politik dieser Gruppen? Ohne Ausnahme haben alle meine InterviewpartnerInnen als ihr endgültiges politisches Ziel und Beweggrund ihres politischen Handelns den „Kampf gegen das System" genannt und sich als „systemkritisch" eingeordnet. Darüber hinaus konkretisieren sie ihr politisches Ziel als „Transformation der existierenden gesellschaftlich-politischen Verhältnisse", die sie zum Teil im Rahmen der „Verbreitung der demokratischen Partizipationskanäle" und im „Demokratisierungsprozess der Türkei" zu verwirklichen hoffen. Während die türkischen Feministinnen unter Transformation konkret geschlechtergerechtere gesellschaftliche Verhältnisse verstehen, halten die kurdischen Feministinnen die Verwirklichung einer Geschlechterdemokratie nur zusammen mit der Lösung der kurdischen Frage für sinnvoll. Die Liberalen wiederum thematisieren die Beschränkungen eines streng laizistischen Modells und die extensive Einmischung des türkischen Militärs in das politische Leben als Hindernisse im Demokratisierungsprozess. Für die ProtagonistInnen der Menschenrechtsbewegung steht vor allem die Errichtung eines transparenten Rechtsstaatssystems, welches die Rechte aller BürgerInnen des Landes berücksichtigt, im Vordergrund.

Die „Transformation der existierenden gesellschaftlichen Verhältnisse" als politisches Ziel ist auch im revolutionären Aktionismus der linken politischen Gruppen im Zeitraum vor 1980 wiederzufinden. Viele meiner InterviewpartnerInnen haben ihre ersten politischen Erfahrungen in den links-marxistischen politischen Organisationen vor 1980 gesammelt. Deshalb ist es möglich, zwischen dem Jargon, der Rhetorik, den Utopien, den Zielen und den intellektuellen Quellen der damaligen politischen Gruppen und heutigen oppositionellen Bewegungen Parallelen zu finden. Es ist aber nicht möglich, von einer Kontinuität ohne Umbruch zu sprechen. Zwar findet man bei den heutigen Sozialen Bewegungen Kontinuität in den Formen und Kulturen der oppositionellen Politik in der Türkei, nämlich indem sie sich auf das Erbe der politischen Aktionskultur der linken Gruppen vor 1980 beziehen. Da sie sich aber mit der Ideologie und der politischen Kultur der damaligen linken Gruppen auseinandersetzen und hierarchische Verhältnisse, Leninismus, den Elitismus dieser Gruppen und deren jakobinische Organisationskultur kritisieren und darüber hinaus neue Organisationsmodelle schaffen und neue Ziele definieren – und indem sie sich „als Opposition innerhalb der Opposition" oder „als Opposition zur Opposition" positionieren, wie dies besonders von den kurdischen Aktivistinnen in den Interviews betont wird – markiert dies wiederum einen Bruch mit dem Erbe der oppositionellen Politik vor 1980.

VII.2.3 Der Kontakt und Austausch mit dem Ausland – Unterstützung durch transnationale NGO-Netzwerke

Ein weiterer gemeinsamer Punkt bei allen hier untersuchten Bewegungen und ihren Organisationen ist das Vorhandensein von Auslandskontakten und der Austausch mit anderen internationalen NGOs – und zwar in vielfältigen Beziehungen und vom Gründungszeitpunkt an. Dieser Austausch in Bezug auf Ideologie, Organisation, Kultur, Wissenstransfer und finanzieller Unterstützung ist bei allen Bewegungen und Organisationen ohne Ausnahme so auffällig, dass daraus abgeleitet werden kann, dass dieser vielfältige Austausch einen definierenden Charakter darstellt.

Die ersten Spuren des Feminismus in der Türkei können, bevor er überhaupt mit Selbsterfahrungsgruppen im Zeitraum nach 1980 einsetzte, bis zur ersten Weltfrauenkonferenz 1975 zurückverfolgt werden (s. Tekeli 1989b).[19] Das Auftauchen des Begriffs *Feminismus* in der türkischen Öffentlichkeit fällt zusammen mit dem Türkeibesuch der französischen Feministin Giselle Halimi im Jahr 1982.[20] Die erste Aktivität des feministischen Frauenkreises ist die Gründung eines Buchklubs und die Übersetzung der Klassikerinnen der feministischen Literatur, wie Alice Schwarzer und Simone de Beauvoir, ins Türkische. Die Beispiele für den intellektuellen und organisatorischen Austausch der zweiten Frauenbewegung in der Türkei mit anderen Frauenbewegungen in Europa und den USA lassen sich leicht erweitern. Ich möchte hier eher die von Anfang an bestehende Internationalität und die transnationale Vernetzung der türkischen Frauenbewegung und deren Konsequenzen für die Wissensproduktion und die Politik innerhalb der Türkei betonen. Diese Internationalität ist aber in der Literatur bislang kaum betrachtet worden.[21]

Bei der Menschenrechtsbewegung und dem Menschenrechtsverein sind die transnationale Vernetzung und der intellektuelle und organisatorische Austausch mit dem Ausland nicht weniger auffällig. Angesichts der schwierigen politischen Bedingungen und angesichts des beschränkten Zugangs zu den türkischen Mas-

19 Als einen der Meilensteine in der Entstehung der feministischen Bewegung in der Türkei wertet Şirin Tekeli die Teilnahme einiger türkischer Akademikerinnen (unter anderen sie selbst) an der von der UN veranstalteten ersten Weltfrauenkonferenz (UN-Dekade der Frau) und die sich daraus ergebende wachsende Sensibilität gegenüber Frauenfragen unter türkischen Akademikerinnen zum Ende der 1970er-Jahre.

20 Siehe Kapitel VI.1 in dieser Arbeit.

21 Auch im Kontext der deutschen Frauenbewegung wurde das kaum registriert. Regina Dackweiler und Reinhild Schäfer schlagen vor, die Bedeutung des internationalen theoretischen Austauschs „als eine Ressource zu begreifen, die der Bewegung zur Verfügung stand, und sich günstig auf deren Entwicklung auswirkte." (Dackweiler/Schäfer 1999: 201f.)

senmedien ist die Menschenrechtsbewegung gerade und in mehrerer Hinsicht auf diese Internationalität angewiesen. Gerade die transnationalen Menschenrechtsnetzwerke bieten Unterstützung und eine weiteres Legitimationskapital unter solch schwierigen politischen Bedingungen:

„In Prozessen der demokratischen Transformation von Staaten können innenpolitische Oppositionsgruppen den Kontakt zu transnationalen Netzwerken der Menschenrechtsbewegung nutzen, um ihre eigene Position zu stärken und ihren Handlungsspielraum zu erweitern." (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 32)

Da „mit dem Menschenrechtsregime internationale Normen entstanden sind, denen die Nationalstaaten verpflichtet sind" (Benhabib 1999: 112; zit. n. Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 31), kann der Menschenrechtsverein daraus enorme Legitimität für seine eigene Position im Land schöpfen und kann gleichzeitig durch seine transnationalen Netzwerke mit anderen Menschenrechtsorganisationen im Ausland auf den türkischen Staat Druck ausüben und dafür sorgen, dass die Menschenrechtsabkommen, die der Staat unterzeichnet hat, auch in die Regierungspolitiken implementiert wird:

„Die transnationalen Menschenrechtsnetzwerke und NGOs beeinflussen nicht nur die internationale Politik. Sie leisten auch einen wichtigen Beitrag zur Durchsetzung von Menschenrechtsnormen in den einzelnen Staaten." (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 33)

In der Summe ist der Auslandskontakt, der Austausch bei den untersuchten Bewegungen und ihren Organisationen so prägend, dass in manchen Fällen vielmehr von einem Modell-Nehmen, von einer Übertragung von Vorbildern als von einem Austausch gesprochen werden kann. So hat der Verein zur Förderung des liberalen Gedankenguts in Ankara sich das Institute of Economic Affairs (IEA), welches 1956 in London von dem von Hayeks Ideen stark beeinflussten Antony Fisher gegründet worden war, als Vorbild genommen (s. Yayla 1996).[22] Die Auslandskontakte, der ideologische und der organisatorische Austausch der kurdischen Frauen-NGOs mit Frauen-NGOs aus den USA und Europa sind vergleichbar. Die kurdischen Frauen-NGOs genießen aber zusätzlich die internationalen Kontakte und die Solidarität durch die Migrantinnenorganisationen, die in

22 Siehe auch den Teil „Liberale Bewegung" im Feldforschungskapitel in dieser Arbeit.

Europa (in Deutschland, Frankreich, Schweden, Holland, Belgien und Dänemark besonders intensiv) und in den USA gegründet worden sind.[23]

Finanzielle Unterstützung

Der Auslandskontakt der NGOs ist nicht nur auf die ideologisch-organisatorische Ebene beschränkt, viele der NGOs existieren und führen Projekte nur dank der finanziellen Unterstützung der verschieden internationalen NGOs durch. Neben den internationalen NGOs kommen der EU als Institution und dem Beitrittsprozess der Türkei eine besondere Rolle zu. So konnte beispielsweise die Veröffentlichung der feministischen Zeitschrift *Pazartesi* in den 1990er-Jahren erst durch ca. 5.000.000 DM Spendengelder durch die FAS (FrauenAnstiftung) der Heinrich-Böll-Stiftung in Deutschland verwirklicht werden. Als die finanzielle Unterstützung durch die Stiftung eingestellt wurde, konnte die Zeitschrift dank finanzieller Unterstützung einer amerikanischen Stiftung für weitere anderthalb Jahre erscheinen.[24] Die kurdische Frauenorganisation *Ka-Mer* in Diyarbakır verdankt die erfolgreiche Umsetzung ihres Projekts über Frauen, die von Ehrenmorden bedroht sind und in der kurdischen Region angesiedelt war, der schwedischen Regierung. Die Projekte der feministischen Frauenorganisation Amargi und der kurdischen Frauenorganisationen *Gökkuşağı* in İstanbul sowie *Ka-Mer* in Diyarbakır konnten dank der finanziellen Unterstützung des Frauenfonds des Unternehmerinnenvereins (KAGİDER- *Kadın Girişimciler Derneği*) verwirklicht werden, der wiederum unter anderem vom Georg Soros Open Society Institute Spenden bekommt (s. Open-Society-Bericht 2006: 117). Die Abhängigkeit der kurz- und langfristigen Projekte von Spenden internationaler Institutionen hat verschiedene Konsequenzen für die NGO-Arbeit im Konkreten, aber auch für die zivilgesellschaftlichen Akteure und für die Parameter der Politik im ganzen Land. Diese Konsequenzen und ihre Auswirkungen werden im nächsten Kapitel thematisiert.

---

23 Für eine ausführliche Darstellung transnationaler Netzwerke und zum Austausch der kurdischen und türkischen Frauenbewegung mit westeuropäische und US amerikanischen Feminismen siehe Al-Rebholz (2011).

24 Siehe weiterführende Ausführungen zu *Pazartesi* Kapitel VI in dieser Arbeit.

VII.2.4 Neue Parameter der Politik im post-nationalen Zeitraum – Das Miteinander von Konflikt und Kooperation zwischen NGOs und türkischem Staat

Drei Anekdoten

I. Der Staat glaubt immer noch, dass er die Vertretung Gottes auf Erden ist. Eines Tages kam ein Anruf, sie sagten, „wir sind von dem Ministerium X und wir brauchen dringend eine zivilgesellschaftliche Organisation". Was soll man da noch sagen, wenn man einfach so anruft und eine NGO „bestellt"? Mir fällt nichts anderes ein, außer zu sagen „wie soll denn diese zivilgesellschaftliche Organisation aussehen?". Das ist kein Scherz, man hat uns angerufen und gesagt, „wir sind von dem EU-Projektteam des Ministeriums X, wir wollen von der finanziellen Unterstützung der EU für Nichtregierungsorganisationen profitieren, da wir aber als Staat nicht die Möglichkeit haben, unsere Projekte dort einzureichen, sind wir auf der Suche nach einer NGO, die diese Aufgabe übernimmt und das Projekt dort einreicht". Man machte sich keine Gedanken darüber, ob eine NGO, die sie noch gar nicht kannten und die dieses Projekt noch nicht einmal gesehen hat, geeignet war, dieses Projekt durchzuführen. Daraufhin antwortete das Ministerium, „die NGO wird nur das Projekt beantragen, es wird aber von uns durchgeführt, dafür bekommt die NGO eine Provision".

II. Eines Tages kam ein bekannter, hochrangiger staatlicher Bürokrat mich besuchen. […] Nach der Kaffee- und Teephase hat er angefangen zu erzählen: „Sunay, meine Liebe, wir waren so lange im Staatsdienst tätig, das hat uns nicht viel gebracht. Jetzt haben wir uns mit ein paar anderen Freunden, die ebenso ehemalige hochrangige Bürokraten sind, entschieden, eine Stiftung zu kaufen …" „Na dann, alles Gute!", habe ich gesagt. Was soll ich denn da sagen? Dann habe ich noch gesagt, „für wie viel Geld habt ihr die Stiftung gekauft, wenn ich fragen darf?". „Du weißt, dass in letzter Zeit der Markt durch die EU-Geschichte belebt ist. Wir haben etwas Glück gehabt, da wir uns vorher kannten, haben wir sie für 150 (Tausend) bekommen", hat er gesagt. „Und was habt ihr vor mit dieser Stiftung?", habe ich dann gefragt. „Eben deswegen bin ich ja jetzt hier. Nachdem wir die Stiftung gekauft haben, wollen wir ein Programm schreiben und uns einige Ziele setzen. Was würdest du uns in diesem Zusammenhang empfehlen? In welche Bereiche investiert die EU, worauf legen die EU-Hilfsfonds den Schwerpunkt? Sind es die Menschenrechte oder die Frauenfrage? Oder auch die Umweltfrage? Oder muss es gemischt, von allem ein bisschen sein?", hat er

gefragt. Daraufhin habe ich gesagt, dass es am besten wäre, um „flexibel“ zu sein, wenn sie ihre Ziele als „allgemein“ definierten und sich nicht an einem einzigen Punkt festklammerten. „Meinst du, das geht mit ‚allgemein‘, so wie Allgemeinmediziner?“, fragte er mich dann.

III. Eine Frau, die in einem Hilfsverein engagiert ist, erzählte: „Wir haben aufgehört, Kirmes zu machen, weil es anstrengend ist.“ Auf die Frage „ja, was macht ihr dann jetzt“ antwortete sie, „wir führen jetzt Projekte durch, das ist gewinnbringend“. „Aber die Vorbereitung und Durchführung von Projekten ist doch schwieriger als Kirmes“, sagte ich, daraufhin sagte sie „nein, nein, es gibt jetzt Firmen auf dem Markt, die für Vereine Projekte entwerfen, um sie dann bei den EU-Fonds einzureichen. Sie entwerfen sie nicht nur, sondern führen sie auch durch für jemanden, wenn man das so will.“ (Übersetzung von Demircan 2006).

Diese drei Anekdoten unter den Stichworten Korruption, Fehlentwicklung oder Instrumentalisierung finanzieller Quellen und zivilen Engagements der NGO-Arbeit zu interpretieren, würde meines Erachtens zu kurz greifen. Vielmehr müssen die Anekdoten als Beispiele für die Verstrickung des zivilgesellschaftlichen Bereichs mit dem staatlichen, die Verquickung der NGOs mit den staatlichen Institutionen und letztendlich die Verflechtung der zivilen Akteure mit den staatlichen Akteuren in der Türkei interpretiert werden. Diese Art der Verflechtung von NGOs und staatlichen Akteuren, so meine These, ist eher als Anzeichen der Etablierung einer neuen Regierungstechnik (*Governance*) in der Türkei zu lesen. Zu Erläuterung möchte ich zunächst auf folgende Fragen eingehen: Welche Rolle spielen NGOs als politische Akteure und welche Funktion kommt ihnen zu? Was kennzeichnet die NGO- Arbeit?

Die NGO-Arbeit hat für den gesellschaftlichen Kontext, in dem sie stattfindet, und für die politischen und die Wissensproduktionsprozesse wichtige Konsequenzen. NGOs sind Akteure in einer weltgesellschaftlichen politischen Szene, in der die Akteure von Wirtschaft, Finanzen, Wissenschaft und Recht miteinander grenzüberschreitend und in globalen Netzen kooperieren und kommunizieren (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 35). NGOs erbringen Informations- und Wissenstransfers zwischen nationalen und internationalen Netzwerken (ebd. 48). Viel wichtiger aber ist, dass sie nicht nur Wissen und Information transferieren, sondern selbst Wissen produzieren und an politischen Prozessen teilnehmen, indem sie Problembeschreibung leisten (ebd. 62). Diese Aktivität der Problembeschreibung darf aber keineswegs als ein neutraler Prozess unabhängig von der Politik verstanden werden. Im Gegenteil, in dem die NGOs bestimmte soziale Konflikte als solche erkennen und in dem sie für diesen Problembereich in Form

von Projekten Lösungen produzieren, nehmen sie aktiv teil am politischen Prozess. So stellt Demirović fest, dass die NGOs nicht nur Interesse vermitteln, sondern auch zur Interessenbildung beitragen:

„[...] NGOs [sind], so wie die sozialen Bewegungen der vergangenen Jahre, eine Form der Reform der gesellschaftlichen Interessen und Kollektivbildung. Sie vermitteln nicht einfach Interessen, sondern tragen zu ihrer Formierung bei." (Demirović 2001: 166)

Problembenennung, Problembeschreibung als Teil der politischen Arbeit zu verstehen, das tut auch *Ka-Mer*-Vorsitzende Nebahat Akkoç, wenn sie selbstbewusst die Aufgabe der NGOs nicht nur in der Lösung der Probleme, sondern auch in deren Benennung sieht:

„Man denkt in der Türkei, die Feministinnen hätten sich, außer mit der Frauenfrage, mit nichts anderem beschäftigen wollen. Das stimmt so gar nicht. Wir stehen solch einer großen Problematik gegenüber, sodass keine Frauenorganisation sie alleine jemals bewältigen könnte. Wir reden hier von einem riesigen Problem. Wieso organisieren wir uns dann? Wir wollen das Problem benennen, an die Öffentlichkeit bringen, um dann über die Lösungsalternativen reden zu können. Im Grunde wollen wir Politik machen. Daher hat die Frauenproblematik mehrere Inhalte und ist mehrdimensional." (Interview mit Nebahat Akkoç)

Bei der Aufgabe der Beschreibung der lokalen Probleme hilft es den NGOs, dass sie über wertvolles lokales Wissen verfügen und dass sie als Experten dieses lokalen Wissens moralische Autorität und Vertrauen genießen – nicht nur auf der nationalen Ebene, sondern auch auf der internationale Ebene:

„NGOs verfügen über besonderes wissenschaftliches oder lokales Wissen, sie sind Teil umfangreicher Netzwerke und haben Kontakte, genießen an der Basis moralische Autorität und Vertrauen, sie sind nicht selten handlungsfähiger als korrupte staatliche Bürokratien oder können Aufgaben billig übernehmen, die staatliche Einrichtungen nur teuer oder aus hoheitlichen Gründen kaum wahrnehmen könnten." (Demirović 2001: 145)

Da NGOs, wie die Neuen Sozialen Bewegungen, eine Form der Selbstorganisation sind (ebd. 143) und aufgrund ihre Expertise und ihrer moralischen Autorität können sie als Legitimitätsquelle für verschiedene politische Akteure agieren. Die Staaten sind – in der neuen Weltordnung – auf die Sozialen Bewegungen und NGO-Akteure als Quelle der Legitimität und auf deren Expertise angewie-

sen und in dieser Hinsicht sind die Grenzen zwischen den NGOs und den Staaten nicht so deutlich zu erkennen:

„The movements give the process of developing norms legitimacy, both nationally and internationally, and engagement with social movements also gives states access to the expertise within these movements. A growing number of activists are becoming state or United Nation officials or consultants, highlighting the greater fluidity between State and NGO boundaries." (Stienstra 1999: 268)

Im türkischen Kontext gewinnt dieser Legitimationsaspekt der NGO-Arbeit an besonderer Bedeutung. Da in der Türkei Bilanz in Bezug auf die Menschenrechte und Förderung der demokratischen Partizipationskanäle eher negativ ausfällt, sind die Regierenden und die Politiker auf die Unterstützung der zivilgesellschaftlichen Akteure und NGOs dringend angewiesen. Dies fällt besonders bei der intensivierten Beteiligung der NGOs als politische Akteure in den Entscheidungsmechanismen im Prozess der Türkei-EU-Beitrittsverhandlungen auf (s. Tarih Vakfı 2001). Spätestens seit Anfang der 2000er-Jahre bildet der Ausdruck „mit der Unterstützung unserer Zivilgesellschaftsorganisationen" eines der Hauptrhetorikelemente im Jargon der PolitikerInnen – egal ob er aus dem Mund des Vorsitzenden der Islamischen Partei Tayyip Erdoğan oder des nationalistischen Parteivorsitzenden Devlet Bahceli oder aus dem Mund des Vorsitzenden der republikanischen Volkspartei zu hören ist. In diesem Rahmen möchte ich besonders die konfliktreiche Zusammenarbeit der Frauen-NGOs mit der Ministerin für Frauenfragen erwähnen. Seit der Gründung der Generaldirektion zum Status der Frau und Frauenangelegenheiten im Jahr 1990 (s. Çubukçu-Uçan 2004b) sowie der Einrichtung des Ministeriums für Frauenangelegenheiten und Soziales kann dieses Verhältnis am besten als *Miteinander von Konflikt und Kooperation* bezeichnet werden. Die Frauenorganisationen, die sich auf ihre vergangenen Erfolge bei den Änderungen im Zivil- und im Strafrecht stützen, möchten eine aktivere Rolle in der Mitgestaltung der staatlichen Frauenpolitik spielen und im EU-Beitrittsprozess an den Entscheidungsmechanismen mitwirken.[25] Hingegen variiert die Haltung der staatlichen Akteure gegenüber den Frauen-NGOs zwischen Kooperation – auch wegen des großen Drucks der Europäischen Union

25 So besuchte z.B. eine Frauenplattform, bestehend aus 54 Frauenorganisationen verschiedener Städte der Türkei, am 6. Juli 2006 Nimet Çubukçu, Staatsministerin für Frauen- und Familienfragen, in Ankara, um ihre Forderungen bezüglich der Gleichberechtigung der Frauen in der Gesellschaft, der Zusammenarbeit zwischen den Frauenorganisationen und dem Ministerium und der Entwicklung einer gemeinsamen Frauenpolitik im Prozess des EU-Beitritts der Türkei mitzuteilen (s. http://www.bianet.org/2006/07/28/82906.htm, abgerufen im April 2008).

und der Vereinten Nationen auf die Regierung[26] – und dem Versuch, diese Zusammenarbeit mit möglichst wenig Zugeständnissen oder dem totalen Ausschluss auszunutzen.[27]

Neben dem Legitimationskapital und der Problembeschreibungsfähigkeit hat NGO-Arbeit noch einen sehr wichtigen Aspekt – die finanzielle Abhängigkeit der NGOs von öffentlichen Ressourcen. Dies heißt:

„NGOs müssen, anders als die materiell und personell gut ausgestattete Lobby der Privatwirtschaft, die Öffentlichkeit suchen, um ihre Ressourcen erwirtschaften zu können.“ (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 56)

Die finanzielle Abhängigkeit bringt mit sich, dass die NGOs auf Projektbasis arbeiten. Die Probleme und die Konsequenzen dieser Arbeitsweise werden am Beispiel der Projekte, die im türkischen Kontext meistens durch ausländische Fonds finanziert werden (s. Aylin Örnek/Tarih Vakfı 2003), auch in der Öffentlichkeit thematisiert. Abgesehen von jenen Beispielen von Korruption und Betrug bei der Nutzung dieser Projektgelder – die ich anhand der oben erzählten Anekdoten veranschaulicht habe – hat die projektabhängige Arbeitsweise andere wichtige Konsequenzen sowohl für die Produktion des gesellschaftlichen Wissens als auch für die politische Organisation der Zivilgesellschaft: Etwa die Professionalisierung der NGO-Arbeit (Kentel 2003: 7) und die damit zusammenhängende, mögliche Entstehung der elitären Strukturen unter NGO-Personal (ebd. 8). Für die gesellschaftliche Wissensproduktion bedeuten der Elitismus und die Professionalisierung, dass den Organisationen meistens der Kontakt zur Ba-

---

26 Die Regierung in der Türkei steht unter dem Druck der Europäischen Union und der Vereinten Nationen, besonders gegen *häusliche Gewalt* und gegen *Gewalt gegen Frauen* vorzugehen (s. http://www.fr-online.de/top_news/?sid=cfaded9264b740ef59fd485e7351341a&em_cnt=1061704, abgerufen im April 2008).

27 Hier muss dennoch angemerkt werden, dass trotz dieser Schwierigkeiten die Frauenorganisationen in dieser Beziehung eine vorteilhaftere Position mit mehr Handlungsspielraum im Vergleich zu den staatlichen Institutionen im EU-Beitrittsprozess innehaben und sich dessen durchaus bewusst sind. Der Grund dafür ist darin zu sehen, dass die Frauen als zivile Akteurinnen der feministischen Bewegung und verschiedener Frauenbewegungen als der Basis näher gelten und von daher, ausgestattet mit diesem Legitimationskapital, größeres Ansehen und Vertrauen in den Augen der EU-Akteure genießen als so manch staatliche Akteure. In dieser Hinsicht muss auch die Mitgliedschaft der türkischen Frauenorganisationen in der Europäischen-Frauen-Lobby (EWL) erwähnt werden. Im Oktober 2004 erhalten die Frauenorganisationen aus der Türkei den vollen Mitgliedschaftsstatus der EWL, was als Triumph der Frauenbewegung in der Türkei bejubelt wurde (s. http://www.kazete.com.tr/index.php?sayfa=selma&bolum=yazarlar, abgerufen im April 2008). Zum aktiven Engagement der Frauenbewegung für den EU-Beitritt der Türkei siehe Çubukçu-Uçan (2004c).

sis fehlt, dass ihnen die organische Verbindung zur Gesellschaft nicht zur Verfügung steht.[28] Dies wiederum führt dazu, dass das von den NGOs durch die Projekte produzierte Wissen nicht vergesellschaftet werden kann, die Basis nicht erreicht wird (s. Tarih Vakfı 2003: 164).

Die projektbasierte NGO-Arbeit führt aber nicht nur zur Professionalisierung und zu einer elitären Kultur im zivilgesellschaftlichen Bereich, sondern – gerade im türkischen Kontext zu beobachten – zur „*weiteren Fragmentierung der Zivilgesellschaft*." Ausländische internationale NGOs bieten finanzielle Möglichkeiten für die sozialen Gruppen, Ethnien und Kulturen, die vom hegemonialen Zentrum ausgeschlossen sind bzw. denen staatliche finanzielle und Machtquellen nicht zur Verfügung stehen, sich als politische Gruppe in der Zivilgesellschaft zu organisieren. Oder anders gesagt, diese Gruppen suchen nach jeglicher Solidarität (darunter finanzielle, ideologische oder organisatorische Unterstützung) der zivilgesellschaftlichen Netzwerke außerhalb der Türkei. So organisieren sich die Gruppen, die als Modernisierungsverlierer in der Türkei gelten, die von den von oben geführten staatszentrierten Modernisierungsprojekten nicht erreicht werden konnten oder besonders sanktioniert wurden, entlang der alternativen Identitäten. Dazu gehören auch die Identitäten, die von der säkularen universalistischen türkischen Identität der Republik nicht integriert werden können oder aber auch davon ausgeschlossen waren. So entstanden, nach Ferhat Kentel, alternative Kulturen und neue Gemeinschaften in der Zivilgesellschaft, die sich jeweils um eine alternative Lebensweise (z.B. die islamische) und alternative Kulturen (z.B. die kurdische oder die alevitische Kultur) in den eigenen NGOs organisieren und die jeweils eigene Projekte entwerfen (s. Kentel 2003: 4f.). Diese Entwicklungen können als Entstehung neuer Machtzentren (s. ebd.: 7) und als *weitere Fragmentierung der Zivilgesellschaft* entlang der *politischen Subkulturen/subalternen Identitäten* bezeichnet werden.

Das Modell der NGOs als „gesellschaftliches Gegengewicht, als Protestposition" (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 48) zu deuten, erweist sich für den türkischen Kontext als problematisch. Es ist sinnvoller, von untereinander konkurrierenden, sozialen Gruppen zu sprechen, die *innerhalb der Zivilgesellschaft* um die Durchsetzung der jeweils von ihnen propagierten Werte, der verteidigten Lebensweisen und Weltanschauungen kämpfen, Weiterhin ist es jedoch möglich, zwischen den „systemkritischen" und „pro-systemischen" Gruppen/NGOs[29] zu

28 Für die Kritik der elitären Kultur der NGOs und die Kritik an der Professionalisierung der NGO-Arbeit siehe das Interview mit Pınar Selek im ersten Teil dieses Kapitels.

29 Anhand der Begriffe „machtkritisch" vs. „nicht machtkritisch" und „wirklich unabhängige Zivilgesellschaft" unterscheidet die anti-militaristische Feministin und Soziologin Pınar Selek zwischen den Zivilgesellschaftsorganisation, die das existierende

unterscheiden. Dennoch bleibt die Frage, ob systemkritisch zu sein gleichzeitig auch die Entwicklungsperspektive einer emanzipatorischen Politik mit einschließt, zumal Identitätspolitiken selbst der herrschaftskritischsten zivilgesellschaftlichen Akteure zu homogenisierenden Identitätsprojekten kippen können.

Wie beim normativen liberalen Modell der Zivilgesellschaft, das die als autonom und demokratisch verstandene zivilgesellschaftliche Sphäre vom Staat trennt, scheint die Trennung zwischen NGOs als autonome Akteure der Zivilgesellschaft und den staatlichen Einrichtungen wenig Sinn zu machen, zumal weder das Personal noch die Grenzen zwischen den Aktivitätsbereichen deutlich zu unterscheiden sind. Es ist nicht ungewöhnlich, dass viele der AktivistInnen, die im zivilgesellschaftlichen Bereich aktiv waren, zu beruflichen Parteipolitikern oder Parlamentariern[30] werden (Demirović 2001: 142). Dieser Sachverhalt belegt den personellen Austausch und die porösen Grenzen zwischen den NGOs und dem Staat: „A growing number of activists are becoming state or United Nation officials or consultants, highlighting the greater fluidity between State and NGO boundaries“ (Stienstra 1999: 268). Die NGO-Arbeit findet auch in einem Netzwerkkontext statt, wo mit verschiedenen gesellschaftlichen Akteuren, darunter auch staatliche, zusammengearbeitet wird. Im türkischen Kontext macht der NGO-Aktivist Mehmet Çelenk[31] mit seiner herausfordernden Frage darauf aufmerksam, wie sinnlos es in diesem Fall ist, die NGO-Arbeit nur als oppositionelle Arbeit gegen den Staat oder die Regierung wahrzunehmen, und wie NGOs etwa aus finanziellen Gründen, aber auch weil die staatlichen Akteure Teil des vorhandenen NGO-Netzwerks sind, mit dem Staat zusammenarbeiten müssen:

„[…] Es hat sich im Allgemeinen ein marginaler Glaube durchgesetzt, wonach die Zivilgesellschaft auf Gedeih und Verderb gegen den Staat und die Regierung sein muss und immer gegen alles Staatliche zu opponieren habe. Was könnten wir aber auf der anderen Seite tun, wenn wir die staatlichen Gelder nicht hätten? Und wir als Bürger bringen diese Gelder auf. Von daher denke ich, dass die zivilgesellschaftlichen Organisationen die Fehler des Staates korrigieren sollen, in dem sie dem Staat konkrete Projekte vorschlagen und in personellen Fragen Hilfe leisten und wenn es nötig ist, den Staat warnen. Wenn wir mit verschiedenen Institutionen des Staates einander gegenseitig beeinflussen […] Jeder von uns hat einen Freund oder eine Freundin, der/die in einem Ministerium eine Position inne-

---

politische System in der Türkei unterstützen und denjenigen, die es kritisieren. Siehe Interview mit Pınar Selek im ersten Teil dieses Kapitels.

30 Ein letztes Beispiel dafür ist Akın Birdal, der über Jahre als Vorsitzender des Menschenrechtsvereins İHD gearbeitet hatte und bei der Parlamentswahl im Juli 2007 als Abgeordneter gewählt wurde.

31 Zur Symposiumszeit ist Mehmet Çelenk der Generalsekretär der Blindenföderation gewesen.

hat. Schließlich sind wir hier alle Menschen, die aus der oberen Schicht der Gesellschaft kommen." (Çelenk 1998/Tarih Vakfı: 93)

Sowohl aufgrund der porösen Grenze des personellen Austauschs als auch aufgrund der Verflechtung und Zusammenarbeit der NGOs mit staatlichen und marktwirtschaftlichen Akteuren erscheint es als nutzlos, die NGO-Arbeit über die Trennung zwischen zivilgesellschaftlichem und staatlichem Bereich politisch-moralisch bewerten zu wollen. Selbst die Grenzen zwischen folgenden drei Sphären scheinen problematisch zu sein:

„Die Abgrenzung der Akteure der drei Bereiche [Staat, Markt und Zivilgesellschaft] ist zunächst unumgänglich, doch darf dabei auch deren Interaktion in einer Spannbreite zwischen Kooperation, Kontrolle und Kritik nicht aus dem Blick geraten. Unter diesem Aspekt werden eindeutige Abgrenzungen problematisch." (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 39)

So ist dieses Miteinander von Konflikt und Kooperation mit staatlichen und wirtschaftlichen Akteuren charakteristisch für die NGO-Arbeit (s. ebd.: 41):

„Eine definitorische Trennschärfe lässt sich nicht mehr eindeutig herstellen, wenn die Aktivitäten vieler gesellschaftlicher Akteure auch vom Staat und Wirtschaft finanziert werden und diese Akteure in beide Bereiche immer stärker hineinwirken." (Ebd. 40)

Was sind die Konsequenzen dieser gegenseitigen Interaktion und des Zusammenwirkens zwischen den staatlichen Akteuren und NGOs für einen demokratietheoretischen Ansatz? Oder anders gefragt: Wie soll diese Arbeitsweise der NGOs moralisch-politisch bewertet, nach welchem Ansatz analysiert werden?

Auch im türkischen Kontext ist es möglich, konkrete Beispiele dieses Zusammenwirkens sowohl heute als auch in der Vergangenheit zu finden. Wie wir oben gesehen haben, sind die Themen und Probleme, die einst von der feministischen Bewegung der 1980er-Jahre an die Öffentlichkeit gebracht wurden, zu Anfang der 1990er-Jahre nicht nur von Parteien und von politische Akteuren, sondern auch von den sozialen Einrichtungen des türkischen Staats übernommen worden.[32] Auch heute arbeiten viele Frauen-NGOs und Frauenplattformen mit

32 Hier muss auf den paradoxen Charakter des Verhältnisses zwischen der Frauenbewegung und dem türkischen Staat hingewiesen werden. Trotz des feministischen Diskurses, der darauf insistiert, außerhalb der Staatspolitik Politik zu betreiben, trotz der harschen Kritik, der Staat sei einer der wichtigsten Akteure zur Aufrechterhaltung des patriarchalen Systems in der Türkei, musst notiert werden, dass viele fortschrittliche gesetzliche Änderungen und viele soziale Reformen in Bezug auf die Verbesserung

staatlichen Institutionen zusammen. Meine Fragen, wie die Kooperation der kurdischen Frauenorganisation *Ka-Mer* mit staatlichen Akteuren funktioniert und ob dies die Unabhängigkeit von *Ka-Mer* beeinflusst, beantwortet die kurdische Aktivistin Nebahat Akkoç wie folgt:

„*Ka-Mer* hat keine Hilfe vom Staat erhalten. Wir legen großen Wert darauf, dass wir unabhängig sind und es auch bleiben. Die finanzielle Unabhängigkeit ist nämlich sehr wichtig. Auf der anderen Seite muss man auch sowohl ideologisch als auch organisatorisch unabhängig sein, also nicht nur materiell. Man verwechselt das sehr oft. Unsere Unabhängigkeit hindert uns aber nicht daran, mit den staatlichen Institutionen zu kooperieren. Das können wir dann besser tun, wenn wir unabhängig sind. Damit hoffen wir auch, sie zu verändern. Wir wollen unabhängig sein, wir wollen aber auch verändern, und in diesem Sinne kooperieren wir mit den staatlichen Institutionen: mit der Polizei, mit der Gendarmerie, mit den Gouverneuren. So können wir zum Beispiel mit SHÇEK (Soziale Dienste und Kinder Schutz Institution) sehr gut kooperieren." (Interview mit Nebahat Akkoç)

Sollen diese Beispiele der Kooperation mit dem Staat als Erfolg auf dem Konto der Frauenbewegungen und Frauen-NGOs[33] gebucht werden oder sollen sie als Vereinnahmung seitens des Staates gedeutet werden?

In Anlehnung an den Begriff der „Paradoxen Erfolge" von Hagemann-White (1997) machen Dackweiler und Schäfer auf die Dilemmata aufmerksam, vor dem die Feministinnen der zweiten Frauenbewegung in Deutschland stehen (Dackweiler& Schäfer 1999: 206) und stellen die Frage, ob die Institutionalisierung der Frauenprojekte und deren Integration ins soziale System als Erfolg oder Misserfolg bewertet werden sollen? Sie kommen zu dem Schluss:

des Frauenstatus in der Türkei von staatlichen Institutionen ausgingen (s. Ayata 1997a: 82f.). Die Abtreibung, in vielen katholischen Ländern ein noch immer umstrittenes Thema, wurde in der Türkei im Jahr 1983 gemeinsam mit dem Gesetz zur Familienplanung legalisiert.

33 In dieser Arbeit werden die verschiedenen Typen und Organisationsbereiche der Frauen-NGOs im türkischen Kontext nicht differenziert. In der Literatur gibt es jedoch verschiedene Typisierungen von Frauen-NGOs je nach ihrer Organisationsbasis und ihrem Wirkungsbereich. So unterscheidet die Politikwissenschaftlerin Uta Ruppert sechs verschiedene Typen von FrauenMenschenrechte-Organisationen und Frauen-NGOs. Demzufolge sind die Frauen-NGOs nach ihren Arbeitsbereichen als Basisgruppen, lokale NGOs, nationale Frauen-NGOs, regionale NGO-Netze, Netzwerke von Frauen-NGOs und als top-down-angelegte Lobbying-Organisationen zu klassifizieren (s. Ruppert 2005: 227ff.). Für einen sehr informativen Beitrag zur Typisierung von Frauen-NGOs und deren Rolle in der transnationalen Politik siehe Ruppert (2005).

„Wenn jedoch auf einer bewegungssoziologischen Ebene davon ausgegangen wird, dass die Vereinnahmung von Projekten und Ideen sozialer Bewegungen durch etablierte Organisationen Zeichen ihres gesellschaftlichen Einflusses ist (Dahlerup 1986:16), war die neue Frauenbewegung in dieser Hinsicht sehr erfolgreich.“ (Ebd. 207)

Wie die Zivilgesellschaft, die gleichzeitig die widersprüchlich heterogene Sphäre der hegemonialen und gegenhegemonialen Kräfte ist – und daher nicht als herrschaftsfreie Sphäre der demokratischen gesellschaftlichen Kräfte gesehen werden kann – können die NGOs auch nicht einfach als Akteure der demokratischen Beteiligung von unten gesehen werden. Es kann sogar so weit gehen, dass die NGOs zur Verankerung der staatlichen Interessen und Gruppen in der Zivilgesellschaft (Demirović 2001: 159) dienen, was auch im türkischen Kontext diskutiert wird:

„Eine zivilgesellschaftliche Organisation zu sein, ist an sich nicht alles und ist nicht per se etwas Positives. Das hat alleine noch nicht viel zu sagen. Hier kommt es viel auf den Inhalt und die Aktivitäten einer zivilgesellschaftlichen Organisation an. Wenn sie hier nicht eine zivilgesellschaftliche Sensibilität haben, dann kann es sein, dass sie nach kurzer Zeit zu einer Organisation werden, die wie ein Staat fungiert und staatsähnliche Aufgaben übernimmt, und so staatliche Strukturen innerhalb der Gesellschaft produziert und reproduziert. Das wäre dann ein wichtiges Problem.“ (Hatun 1998/Tarih Vakfı: 50)

So möchte ich die Frage stellen, ob die NGO-isierung der zivilgesellschaftlichen Szene in der Türkei als Beteiligung der Zivilgesellschaft an der Regierung, als Vereinnahmung der zivilen Akteure durch die staatlichen Institutionen oder als eine neue Form von Governance betrachtet werden soll. Ich betrachte die NGO-isierung der zivilgesellschaftlichen politischen Sphäre, auch im Zusammenhang mit den intensivierten EU-Beitrittsverhandlungen der Türkei seit 1999, als eine neue Form von Regierungstechnik – als Governance, als ein Anzeichen dafür, dass ein neues Muster der Staat- Gesellschaft-Verhältnisse in der Türkei seit dem Jahr 2000 im Entstehen ist. Hier habe ich nur einige Aspekte und Dynamiken bezüglich der NGO-isierung der zivilgesellschaftlichen Szene und der damit zusammenhängenden Entstehung einer neuen Regierungsform in der Türkei der 2000er-Jahre mit ihren Konturen dargestellt. Ich denke, diese Aspekte werfen neue Fragen auf, die es wert wärem, in weiteren Forschungsprojekten im Detail bearbeitet und weiter erforscht zu werden.

VIII Schlussbetrachtungen

Vorschlag für ein analytisches Modell zur Transformation hegemonialer Verhältnisse nach dem Militärputsch (1980) – *die wichtigsten Merkmale*

In diesem abschließenden Teil soll ein gesellschaftliches Modell entworfen werden, das – in Anlehnung an den Gramsciansichen Hegemonieansatz – die tiefgreifenden sozio-kulturellen und politisch-ökonomischen Entwicklungen des gesellschaftlichen Lebens seit 1980 in ihrer Komplexität entsprechend erklärt und beschreibt.

Auch wenn im Rahmen eines solch generalisierenden Modells nicht alle Aspekte des gesellschaftlichen Wandels im Detail erfasst werden können, erhebt das Modell den Anspruch einen alternativen Erklärungsansatz anzubieten, insbesondere jenseits jener Ansätze, die gesellschaftliche Entwicklungen auf die binären Auffassungen von Konflikten als Militär vs. zivile Regierung, Säkularismus vs. Laizismus etc. reduzieren, und bei denen die Durchkreuzungen und Überschneidungen zwischen den verschiedenen Bereichen und Akteurinnen außer Acht gelassen werden. Mit Hilfe dieses Modells soll gezeigt werden, wie die vermeintliche Befreiung des Individium nach 1980, durch die Anstiftung zum Konsum und die Selbstilisierung, eigentlich eine Apolitisierung der Kultur beinhaltete und als Bändigungsstrategie einer neoliberalen staatlichen Subjektivierungspolitik verstanden werden muss. Aber auch um das paradoxe Phänomen zu verstehen, wie z.B. das türkische Militär – eigentlich als Garant einer laizistisch-kemalistischen Gesellschaftsordnung angesehen – zu der Traditionalisierung und Islamisierung der Gesellschaft als Teil einer Regierungstechnik aktiv beigetragen hat.

VIII.1 INTERNATIONALISIERUNG DES STAATES

Der abhängige Status der türkischen Ökonomie vom internationalen Weltmarktsystem ist nichts Neues. Dennoch – unter Berücksichtigung der Dynamiken des Spätkapitalismus, dessen Finanz- und Produktionsverhältnisse jenseits der Grenzen des Nationalstaats ganz neu organisiert werden – gewinnt diese Abhängigkeit eine neue Dimension und hat auch Konsequenzen für die Ergebnisse der hier vorliegenden soziologischen Arbeit, die sich, wie bei soziologischen Analysen bisher eher üblich, zunächst auf die Grenzen des Nationalstaats beschränkt. In den folgenden Abschnitten soll geklärt werden, worin diese Dimension besteht und welche Konsequenzen sich daraus für diese Arbeit über die türkische Gesellschaft ergeben.

Die sich seit Anfang der 1980er-Jahre behauptende Dominanz des neoliberalen Wirtschafts- und Gesellschaftsmodells und die Globalisierung der Weltökonomie lösten einen Prozess aus, der nicht ohne Konsequenzen für die internationalen Staatensysteme, die Formen der Staatlichkeit und des politischen Handelns geblieben ist. Mit dem intensivierten Auftreten nationaler und internationaler NGOs und deren Glorifizierung als neue Agenten einer *Demokratisierung der Weltgesellschaft von unten* und als Teil der *Global Governance* seit Anfang der 1990er-Jahre (s. Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 10f.) hat sich dieser Prozess beschleunigt. Auch wenn es kleine Variationen bei der Benennung dieser Entwicklungen gibt, sind sich viele AutorInnen über die Konsequenzen dieser *neoliberalen Globalisierungsoffensive* für den Staat und das Verständnis von Souveränität innerhalb nationaler Grenzen sowie der damit verbundenen Krise der repräsentativen Demokratie einig. In erster Linie wird dabei eine Herausforderung an den Nationalstaat festgestellt.[1] So stellt Ziya Öniş fest, dass in einer globalisierten Welt, in der die Grenzen immer mehr verschwinden, ein Kontrollverlust des Nationalstaats über die ökonomischen Aktivitäten innerhalb seiner nationalen Grenzen eintritt (s. Öniş 1997: 745). Ähnlich betont auch Joachim Hirsch die „verstärkte Abhängigkeit der Staaten von internationalen Kapital- und Finanzmärkten“ im Zuge der neoliberalen Deregulierungs- und Privatisierungsprozesse (s. Hirsch 2001: 24). Zur ökonomischen Globalisierung und dem damit einhergehenden „Bedeutungsverlust nationalstaatlich-territorialer Grenzen“ (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 17) kommt die Beteiligung internationaler wie supranationaler Institutionen, Unternehmen und NGOs an dem, was als *Global*

1 Eher als vom Verschwinden des Nationalstaats von der weltpolitischen Szene ist hier von einer Änderung der Staatlichkeit die Rede. So schreibt Alex Demirović: „[...] es gibt zahlreiche Anzeichen dafür, dass die Nationalstaatlichkeit zwar nicht bedeutungslos oder gar überflüssig [wird], dass sie jedoch reartikuliert wird.“ (Demirović 2001: 162)

Governance bezeichnet wird[2] und weitgehende Konsequenzen für das Verständnis von Souveränität und demokratischer Willensbildung innerhalb einzelner Staaten mit sich bringt. In diesem Zusammenhang wird von einer „veränderten Staatlichkeit“ (s. ebd.) gesprochen, die als „globalisierte Staatlichkeit“ (Demirović 2001: 160), „Internationalisierung des Staates“ (Hirsch 2001: 24) oder als „Transnationalisierung des Staates“ (Öniş 1997) bezeichnet wird.

Drei Aspekte der Veränderung von Staatlichkeit im Zuge der Internationalisierung des Staates werden von Bob Jessop benannt. Der erste Aspekt, die *Denationalisierung des Staates*, betrifft die Aushöhlung der Kapazitäten des Nationalstaats; alte und neue Kapazitäten werden auswärts, abwärts und seitwärts neu organisiert.[3] In dem Prozess der Verlagerung der staatlichen Souveränität an supranationale oder regionale Institutionen gewinnen manche Staaten an Handlungsspielraum – andere verlieren ihn (Nash 2000: 261). Als zweiten Aspekt erkennt Jessop eine *Veränderung im politischen System von Government in Richtung Governance* (s. ebd.: 262).[4] Diese neuartigen Steuerungs- und Entscheidungsmuster in der Politik sind dadurch gekennzeichnet, dass die (national)staatlichen Akteure nur einige unter anderen Akteuren sind und mit anderen supranationalen Akteuren und NGOs zusammenarbeiten und kooperieren müssen. (s. Nash 2000: 262; s. Sauer 2004b: 111). Ein dritter Aspekt betrifft die *Internationalisierung des „policy regimes“*, was bedeutet, dass Parameter der nationalen Politik immer mehr von internationalen Variablen beeinflusst zu sein scheinen. So entstehen z.B. Koalitionen der bürokratischen Akteure, die weltweit agieren (s. Nash 2000: 262f.).

Aus einer hegemonietheoretischen Perspektive hat eine veränderte Staatlichkeit in Richtung Internationalisierung des Staates unmittelbare Konsequenzen für die Staat-Gesellschaft-Verhältnisse innerhalb der nationalen Grenzen: Dies bedeutet, dass die Dynamiken der Herstellung einer politisch-kulturellen Hegemonie innerhalb der Grenzen des Nationalstaats notwendigerweise abhängig vom Zusammenspiel mehrerer Variablen sind (Dynamiken von Kräfteverhältnissen in einem bestimmten Zeitraum und Interessenlagen verschiedener Akteure),

---

2 Für eine operationalisierte Definition von *Global Governance* siehe Klein/Walk/Brunnengräber (2005: 18).

3 Ein Beispiel für eine Aufwärtsbewegung wäre die EU, in der die Mitgliedsstaaten ihre Souveränität mit der EU teilen müssen. Eine Abwärtsbewegung wäre, dass der Staat einige seiner Kapazitäten an subnationale, lokale Institutionen verliert. Ein Beispiel für eine Seitwärtsbewegung wäre die Verlagerung der Macht an die Regionen, welche die Territorien der Nationalstaaten durchkreuzen (s. Nash 2000: 261f.).

4 Ähnlich hebt Birgit Sauer *Governance* im Prozess der Globalisierung von Staatlichkeit und Politik hervor: „Diese neuen internationalen Formen politischer Steuerung, Willensbildung und Entscheidung werden als ‚Governance‘ – im Unterschied zu ‚Government‘ – der nationalstaatlichen Regierungen bezeichnet.“ (Sauer 2006: 39)

die jenseits nationaler Grenzen anzusiedeln sind und die deshalb nicht unabhängig von diesen Faktoren betrachtet werden können.[5] So muss sich z.B. der türkische Staat an die Normen des internationalen Menschenrechtsregimes halten bzw. er kann dazu gezwungen werden. Das wiederum hat direkte Folgen für die Formen der Politik und für die Handlungsspielräume der innenpolitischen Akteure.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen (Internationalisierung des Staates; globalisierte Staatlichkeit) und deren Konsequenzen für den Aufbau einer Hegemonie innerhalb nationaler Grenzen behaupte ich – auch aufgrund der hier vorgestellten Forschungsergebnisse – dass es nicht möglich ist, sich in einer Arbeit über die Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnisse in der Türkei auf die Grenzen des Nationalstaats zu beschränken. Vielmehr muss davon ausgegangen werden, dass eine Transnationalisierung der Zivilgesellschaft und eine Transnationalisierung des Staats in der Türkei stattfindet.[6]

VIII.2 PREKÄRE HEGEMONIE

Die tiefgreifenden sozialen Änderungen, die im Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980 in der Türkei stattgefunden haben, können am besten, in Anlehnung an Gramscis Hegemonie-Ansatz, als *Transformation hegemonialer Verhältnisse zwischen Staat und Zivilgesellschaft* interpretiert werden. Das heißt, das Jahr 1980 markiert den Versuch der Herstellung einer neuen Hegemonie im ökonomischen (Maßnahmen vom 24. Januar 1980), im politischen (Staatsstreich vom 12. September 1980) und im kulturellen Bereich.[7] Bevor die wichtigsten

5 Daraus kann wiederum nicht ein einfaches Abhängigkeitsverhältnis zwischen inneren Dynamiken der Türkei und äußeren Kräfte abgeleitet werden. Wie Ataç und Arslan zu Recht betonen, ist das eher ein widersprüchliches Verhältnis mit einer eigenen Dialektik (s. Ataç & Arslan 2004: 170).

6 An dieser Stelle kann ich nur die Koordinaten eines Interpretationsrahmens kurz skizzieren. Anhand meiner Befunde, z.B. über den facettenreichen Austausch und die transnationale Kooperationen zwischen den Frauenbewegungen in der Türkei und der Internationalen Frauenbewegung, aber auch zwischen den verschiedenen NGOs der Türkei und internationaler NGOs, die im ersten Hauptteil dieses Kapitels aufgezeigt wurden, wird meine These unterstützt.

7 Hier sehe ich die Notwendigkeit einer Präzisierung des Begriffs der *Hegemonie*, mit dem ich arbeite. Hegemonie ist ein schwer zu definierender Begriff – mindestens zwei Arten der Verwendung, des Verständnisses des Begriffs bei Gramsci gibt es. Eine machtanalytische Konzeptualisierung würde Hegemonie als Machtbündnis und gleichzeitig als Regierungsform definieren. Hier deutet der Begriff auf das Zusammenkommen der dominanten/progressiven Klassen mit anderen Klassen und daraus resultierende Abmachungen in einem geschichtlich begrenzten Zeitraum. Eine dominante Klasse muss ihre ökonomisch-korporalistische Phase hinter sich haben, und ihr

Eckpunkte der Hauptsäulen einer solchen Hegemonie im Detail zu diskutieren sind, möchte ich auf eine Hauptcharakteristik dieses hegemonialen Konsenses aufmerksam machen, welche wiederum für die Interpretation der Ergebnisse der hier vorliegenden Arbeit wichtig ist.

Im türkischen Kontext ist der gesellschaftliche hegemoniale Konsens maßgeblich als *prekär* und ambivalent zu charakterisieren. Warum ist sie aber dergestalt zu charakterisieren? Und warum soll dieser prekäre Charakter eine wichtige Dimension für die Interpretation der Ergebnisse dieser Arbeit sein? Erstens kann die Periode von 1980-1983,[8] in der das Militär herrschte, am besten mit dem Begriff der *Passiven Revolution*[9] verstanden werden. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass das Militär sich angesichts der herrschenden sozialpolitischen und ökonomischen Unruhe und des Chaos im Lande Ende der 1970er-

partikulares Interesse und ihre Weltanschauung verallgemeinert haben, um eine hegemoniale Position zu erlangen zu können (s. Demirović 2008: 17). Bei dieser Verwendung des Begriffs liegt die Betonung auf dem Verhältnis zwischen Staat und Zivilgesellschaft, da die Art und Weise, wie Hegemonie hergestellt ist – aus welchen Klassen sie besteht und wie sie zur ihrer Form gekommen ist – gleichzeitig auch das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft bestimmt. Während eine machtanalytische Konzeptualisierung sich eher auf den Charakter dieses Verhältnisses, die Klassenbasis und die Entstehung der hegemonialen Fraktion konzentriert, würde die soziokulturelle Definition mehr die Funktionsweise der Hegemonie in der Zivilgesellschaft fokussieren. Die Definition von Hegemonie im Sinne politisch-moralischer Führung der Gesellschaft beinhaltet alle Diskurs-, Kultur- und Wissenspraktiken in der Gesellschaft, die sich hegemonial behauptet haben. Um die Funktionsweise der kulturellen Hegemonie auf der intellektuellen und moralischen Ebene zu verstehen, stützt sich Gramsci auf Begriffe wie Weltanschauung, Alltagsverstand, Lebensweise und die Rolle der Intellektuellen. Wenn ich auf den folgenden Seiten von den Merkmalen der Hegemonie in der Türkei spreche, beziehe ich mich vor allem auf diese soziokulturelle Definition von Hegemonie, welche die Herstellung der Hegemonie in der Zivilgesellschaft als die Herstellung der gültigen Wissensformen, Denk- und Handlungsweisen, Normvorstellungen und Wahrnehmungsmuster versteht (vgl. Ludwig 2006: 50f.). Diese wiederum bestimmen, wie eine Gesellschaft über sich weiß und sich auf sich selbst bezieht.

8 Das Militär herrschte ca. drei Jahre und drei Monate, vom 12. September 1980 bis zum 6. Dezember 1983 (s. Hale 1994: 246).

9 Eine *Passive Revolution* ist, im Gegensatz zur *Hegemonie*, dadurch gekennzeichnet, dass die Durchführung notwendiger Reformen und Änderungen erfolgt, ohne dass die Massen an den politischen Prozessen partizipieren. Im Falle einer ernsthaften Krise der Bourgeoisie werden diese, meistens durch eine begrenzte Zahl der dominanten staatlichen oder politischen Akteure, ohne den Konsensus der einen oder anderen sozialen Gruppe oder Klasse umgesetzt: „Gramsci suggests that a strategy of passive revolution is the characteristic response of the bourgeoisie whenever its hegemony is seriously threatened and a process of extensive reorganisation is needed in order to re-establish its hegemony. A passive revolution is involved whenever relatively far reaching modifications are made to a country’s social and economic structure from above, through the agency of the state and without relying on the active participation of the people.“ (Simon 1991: 25f.)

Jahre anstelle der nicht konsensfähigen geschwächten politischen Klassen und Bourgeoisie als hauptstaatlicher Akteur in die Politik einmischte, um die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Ordnung und des hegemonialen Konsenses zu sichern.[10] Dies geschah ohne die Beteiligung der gesellschaftlichen Gruppen an den politischen Entscheidungsmechanismen und an der Regierung. Auch nach der Militärherrschaft muss die erste Dekade bis 1990 als Fortsetzung der passiven Revolution verstanden werden,[11] da die neu gegründeten politischen Parteien, die an den Wahlen teilnahmen und das Land regieren durften, nur eine schwache Basis[12] hatten und ihren Erfolg zum großen Teil der Tatsache verdankten, dass die großen traditionellen Parteien, wie etwa die republikanische Volkspartei und die Gerechtigkeitspartei, durch das Militärregime verboten und ihre Führungskräfte festgenommen wurden. Zweitens hatte die regierende Partei sowohl bei anderen politischen Gruppierungen als auch in der Gesellschaft eine nur schwache Basis.

Dazu kommt der Misserfolg der regierenden Partei und der politischen Akteure in ihrem Versuch, eine kulturelle Hegemonie herzustellen. Muharrem Tünay benennt für diese Dekade den *Reaganismus* und *Thatcherismus* als ideologi-

10 In dieser Hinsicht ist der Vorschlag von Miriam Heigl, nicht den Begriff der *Hegemonie*, sondern den der *Passiven Revolution* in die Analyse der Staatlichkeit in abhängigen Formationen in den Vordergrund zu rücken, bedeutsam. Heigl betont das Zukurzgreifen des Hegemonieansatzes in peripheren Staaten, in denen nicht immer eine ausgeprägte, historisch gewachsene Zivilgesellschaft bzw. gesellschaftliche Kräfte mit der Fähigkeit zur Hegemoniebildung und Führung vorhanden ist. Stattdessen argumentiert Heigl für den Ansatz, den Begriff der Passiven Revolution mit Poulantzas staatstheoretischen Überlegungen zusammen zu denken. Ihrer Meinung nach erlaubt ein solcher Ansatz „die größere Bedeutung der staatlichen Institutionen für die Organisierung der herrschenden Klassen und Klassenfraktionen in abhängigen Gesellschaften“ besser zu erfassen (s. Heigl 2007: 280ff.).

11 Diese These wird in der eher knappen Literatur nicht geteilt. Muharrem Tünay, einer der wenigen, der den Gramscianischen Hegemonieansatz für die Türkei verwendet, analysiert die Dekade nach dem Militärputsch von 1980 als Versuch der Neuen Rechten (darunter wird hier die Regierung unter Turgut Özal und seiner Mutterlandspartei ANAP verstanden), ein erweitertes hegemoniales Projekt (expansive Hegemonie) herzustellen. Nach Tünay bilden dabei der Reaganismus und Thatcherismus die Hauptorientierungslinien; sie stellen den ideologischen Rahmen eines solchen Projekts der sozialen Transformation zur Verfügung (s. Tünay 1993:11).

12 Darunter ist auch die erfolgreiche Mutterlandpartei von Turgut Özal zu erwähnen. Özals Person und die Partei haben zweifellos in den 1980er- und danach in den 1990er-Jahren unter Mesut Yılmaz die Politik des Landes in hohem Maß geprägt. Es wird auch öfter erwähnt, dass er, als einer der Erfolgsfaktoren der Partei, die drei Haupttendenzen der türkischen rechten Politik, nämlich die Liberalkonservativen, die Islamisten und die Ultranationalisten zusammengeführt habe. Gerade deshalb ist die Parteistruktur eklektisch gewesen und die Widersprüche unter diesen Gruppen konnten nur dank der Persönlichkeit von Turgut Özal und dem Erfolg seiner Partei, zumindest in den 1980er-Jahren übersehen werden (s. Hale 1994: 276f.).

schen Rahmen der führenden Gruppen für ihr Projekt der sozialen Transformation (s. Tünay 1993: 11). Er macht aber von vornherein nicht nur auf die Inkohärenz der ideologischen Elemente dieses Projekts aufmerksam, sondern verweist auch auf die fehlende Kräftebalance zwischen der Neuen Rechten, die das Projekt durchführen möchte, und den anderen Kräften in der Gesellschaft. So warnt er vor vereinfachten Ansätzen und kommt zu dem Schluss, dass solche Analyseansätze der Situation nicht gerecht werden:

„There are so many discrepancies (inconsistencies) not only within the elements of this ideological framework but also between the new right's attempt at social transformation and the balance of forces in society that any simplistic approach to problem fails theoretically." (Ebd.)

Abgesehen von der fehlenden ideologischen Kohärenz im kulturell hegemonialen Projekt der in den 1980er-Jahren regierenden Neuen Rechten und der fehlenden Machtbalance zwischen den verschiedenen sozialen Kräften spielt noch ein dritter Faktor eine wichtige Rolle, nämlich der abhängige Status des türkischen kapitalistischen Wirtschaftsystems als semi-peripheres Land innerhalb des Weltwirtschaftssystems. Einen Hinweis, warum die Versuche, einen hegemonialen Konsens in der Türkei zu bilden, notwendigerweise immer prekär und ambivalent bleiben, liefert die Feststellung von Ataç und Arslan über den beschränkten Handlungsraum des türkischen Staates aufgrund seines abhängigen Status:

„Die Türkei ist vielmehr als ein schwaches Glied in die imperialistische Weltordnung, die von den USA geführt wird, eingebunden. Die Handlungsstrategien des türkischen Staates sowie der inneren Bourgeoisie in der Türkei sind durch die institutionelle und kapitalistische Verflechtung zwischen den führenden kapitalistischen Staaten beschränkt." (Ataç & Arslan 2004: 154)[13]

Tünay sieht in diesem abhängigen Status der türkischen Ökonomie einen der Erklärungsgründe dafür, dass – abgesehen von Militärregierungen – keine dominante soziale Gruppe in der Türkei in der Lage ist, ein ideologisch konsistentes hegemoniales Projekt zu schaffen und dies länger als eine Dekade aufrechtzuerhalten:

---

13 Ataç und Arslan kommen aufgrund ihrer Analyse über die Beschränktheit des Handlungsspielraum des türkischen Militärs und anderer politischer Akteure im Welt-Staat-System in den 2000er-Jahren zu dem Schluss: „Im türkischen Fall haben die herrschenden Klassen und ihre politischen Akteure eine sehr schwache wirtschaftliche, ideologische und kulturelle Basis, um ihre Politik auszuführen." (Ataç & Arslan 2004: 162)

„Turkey's economic development was characteristically a dependent capitalist one, constantly undermining the formation of ideological coherence, and thus preventing the establishment of hegemony. Attempts at even a passive revolution were successful only in the short run, since the interests of different groups and classes could not be neutralised except when military regimes subjected the whole society to severe political repression during limited periods." (Tünay 1993: 19)

Als eine zentrale Charakteristik der türkischen Politik kristallisiert sich also die Frage nach der Hegemoniefähigkeit der herrschenden Klassen oder jener sozialen Gruppen, die den Anspruch auf die Herrschaft erheben, heraus. Der prekäre Charakter bleibt ein zentrales Merkmal des Versuchs, einen hegemonialen gesellschaftlichen Konsens in einer bestimmten historisch-gesellschaftlichen Konstellation in der Türkei zu realisieren. Dies ist heute auch bei dem Hegemonieversuch der regierenden islamischen Partei AKP zu beobachten. So werden die Fragen „Wie hegemonial ist die Hegemonie in der Türkei?" und „Was ist gegenhegemonial an den politischen Praxen der oppositionellen Gruppen in der Türkei?" ihre Gültigkeit noch eine Weile behalten.

VIII.3 MERKMALE DER NEUEN HEGEMONIE

Im Folgenden möchte ich die sechs zentralen Merkmale, die sich aus der Auswertung meiner Forschung ergeben haben und die den Transformationsprozess der hegemonialen Verhältnisse seit 1980 kennzeichnen, benennen. Bevor ich auf jedes einzelne Merkmal eingehe, möchte ich an dieser Stelle betonen, dass – unter Berücksichtigung der Foucaultschen Machttheorie und des Gramscianischen Hegemonieansatzes – diese Merkmale keineswegs nur als repressiv (Hegemonie als Zwang, Macht als restriktive, destruktive Kraft) verstanden werden dürfen, sondern sie immer auch eine konstitutiv-produktive[14] (Hegemonie als Konsens), eine „stiftende," positive Seite haben. Bei der Analyse der sich als hegemonial behauptenden sozialen Praxen stellt somit die Berücksichtigung des Zusammenspiels beider Seiten (Zwang – Konsensus; repressiv – konstruktiv) des hegemonialen Projekts die eigentliche Herausforderung dar.

14 Siehe für die Rezeption der Foucaultschen Theorie über produktive Macht Nash (2000: 20).

VIII.3.1 Neoliberale Restrukturierung von Staat-Gesellschaft-Verhältnissen

Der Militärputsch von 1980 markiert einen unfangreichen und tiefgehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturwandel in der Türkei. Diese Entwicklungen werden unter der Rubrik *neoliberale Restrukturierung der Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnisse* erfasst und analysiert (s. Öniş 1997: 749; Erdoğan & Üstüner 2002: 198). Im wirtschaftlichen Bereich bildeten der Wechsel von der *Import-Substitution zur Export-Promotion* als Entwicklungsstrategie (s. Schick/Tonak 1987: 373), die extensive Privatisierung der bis dahin staatlichen bzw. halbstaatlichen Institutionen, die Umsetzung der neoliberal-ökonomischen Maßnahmen und Programme wie die freie Währungspolitik und die Öffnung der Grenzen des türkischen Binnenmarkts zum Weltmarkt die Hauptsäulen des neoliberalen Projekts in der Türkei.

Auf die weitgehenden Konsequenzen dieses wirtschaftlichen Strukturwandels für die politische Gesellschaft wurde von vielen AutorInnen aufmerksam gemacht. So stellt z.B. Ziya Öniş – im Gegensatz zur verbreiteten neoliberalen Rhetorik – fest, dass es sich nicht um ein Zurücktreten des Staates, sondern um eine *Rekonstruktion des Staates* in der Türkei handelt (s. Öniş 1991: 28). Auch von Galip Yalman wird das Hauptmerkmal der politisch- institutionellen Änderungen in der Türkei seit den 1980er-Jahren als *Restrukturierung des türkischen Staates* interpretiert (s. Yalman 2002: 38). In ähnlicher Weise machen auch Faruk Birtek und Binnaz Toprak in ihrer Analyse des Zusammenhangs zwischen neoliberaler Restrukturierung und dem Aufkommen des politischen Islams auf die sich veränderte Staatsideologie in der Türkei aufmerksam (s. Birtek/Toprak 1993).[15] Wenn wir diese Analysen mit Joachim Hirschs These, dass sich in einer globalisierten Welt der Staat vom Sicherheitsstaat zum nationalen Wettbewerbsstaat (Hirsch 1995) verändere, zusammendenken, muss auch im türkischen Fall von einer *veränderten Staatlichkeit* seit 1980 gesprochen werden.

Der Neoliberalismus kann aber nicht nur als Wirtschaftsmodell, das Konsequenzen auf der staatlich-politischen Ebene hervorruft, verstanden werden, sondern er bringt auch ein umfangreiches Gesellschafts- und Kulturmodell mit sich:

> „Unter Neoliberalismus verstehen wir ein Projekt, das über seine wirtschaftlichen Implikationen (Konsolidierung des Staatshaushaltes, Inflationsbekämpfung, Liberalisierung des Handels, Deregulierung, Privatisierung) und deren gewaltsame Durchsetzung hinaus eine

15 Da die Thesen von Birtek und Toprak im Teil „Zur wirtschaftlichen Situation in den 1980er-Jahren“ ausführlich geschildert wurden und im nächsten Teil noch einmal Bezug darauf genommen wird, soll hier nicht im Detail darauf gegangen werden.

umfassende Ökonomisierung des Sozialen impliziert. Neoliberalismus ist nicht nur ein ökonomisches, sondern auch ein sozial-kulturelles Programm. Es gründet auf neosozialdarwinistischen Prinzipien und richtet sich gegen Solidarpraktiken aller Art." (Kaltmeier/Kastner/Tuider 2004: 14)

Neben der Feststellung, dass das neoliberale Modell zu einem dominanten,[16] handlungsleitenden Modell für die Regierungen, aber auch für die internationalen Organisationen als Teil der Global Governance geworden ist, werden auch die gesellschaftliche Konsequenzen des Projekts zum Gegenstand steigender Aufmerksamkeit und Analysen:

„Das Modell dient den meisten Regierungen wie den internationalen Organisationen als Handlungsorientierung. Eine zentrale Stärke des Neoliberalismus liegt aber gerade darin, dass er zu einem kaum noch in Frage gestellten Bestandteil von *Produktions-, Konsum- und Lebensweisen* der Gesellschaft geworden ist." (Klein/Walk/Brunnengräber 2005: 26; Hervorh. durch die Autorin)

Die Verbreitung einer bestimmten Lebens-, Konsum- und Produktionsweise in der Gesellschaft geht wiederum einher mit der Etablierung einer bestimmten Wissensform. Alex Demirović betont, dass „eine kollektive Lebensweise immer einen spezifischen Praxis-Wissens-Komplex darstellt" (Demirović 1992a: 153).

16 Dennoch, unmittelbar an dieser Stelle muss angemerkt werden, dass die Aussage, das *neoliberale Projekt habe sich hegemonial durchgesetzt* oder der *Neoliberalismus sei hegemonial* in der Literatur nicht unumstritten ist. Genau diese Behauptung seitens der Linken wird von Alex Demirović infrage gestellt. Mit Rückgriff auf Gramscis Hegemoniebegriff argumentiert Demirović gegen die Behauptung, dass der „Neoliberalismus hegemonial sei." Folgerichtig definiert er Hegemonie als Prozess der Verallgemeinerung und Totalisierung der Weltanschauung der bürgerlichen Klasse, die ihr bloß ökonomisch-korporatives Interesse überwunden habe, und die durch gesellschaftliche Kompromisse und Zugeständnisse auf eine integrierte Einheit der Gesellschaft ziele (s. Demirović 2008: 18). Darauf aufbauend bezweifelt er, ob der Neoliberalismus, als „praktische Ideologie der Akteure des Kapitels", überhaupt solche Kompromisse und Zugeständnisse vor Augen hat (s. ebd.). Ganz im Gegenteil, der Neoliberalismus, so Demirović, sei Ausdruck einer „ökonomisch-korporative[n] Interessenlage des Bürgerturms", und verfolge eher eine Strategie der passiven Revolution als die Strategie der Hegemonie (s. ebd.: 19). Den Mangel an Hegemoniefähigkeit des Neoliberalismus unterstreichend, konstatiert Demirović, dass der „Neoliberalismus eine Herrschaftsstrategie ist, die versucht, so weit wie möglich ohne Konzessionen zu herrschen" (ebd. 20). Für weitere Ausführungen und Nuancen, die Demirović in diese Debatte einbringt, siehe Demirović (2008).

So werden bestimmte Lebensweisen und Wissenspraktiken insbesondere im zivilgesellschaftlichen Bereich zu hegemonialen Praktiken aufgewertet.[17]

Welche Wissenspraktiken und Lebensweisen konstituieren den hegemonialen Kompromiss des neoliberalen Gesellschaftsmodells im türkischen Fall? Oder spezifischer formuliert: Wie hat das neoliberale Gesellschaftsmodell sich als Lifestyle, als Wissensform im sozio-kulturellen Leben in der Türkei eingeschrieben? Wie hat sich die Alltags- und Massenkultur geändert? Die wichtigsten Elemente können wie folgt zusammengefasst werden:

Mit der Öffnung des türkischen Marktes zum Weltmarkt mussten die BürgerInnen in der Türkei zu Konsumenten gemacht werden. So wurde die Bevölkerung, auch mit einer enormen Mobilisierung der Medien[18] und Lifestyle-Magazinen,[19] zu einem neuen Konsummuster angestiftet, das mit einem Warenfetischismus[20] und einer Diversifizierung der Lebensstile einherging. Parallel zum enormen Wachsen und gestiegenen Einfluss der Medienwelt ist eine neue, öffentliche Unterhaltungs-,[21] Kultur-[22] und Freizeitindustrie[23] entstanden. Alle diese Entwicklungen haben vor dem Hintergrund eines ideologischen Bombardements stattgefunden, das die Bedeutung der privaten Sphäre betont (s. Gürbilek 1992), einen liberalen, auf Konkurrenz beruhenden Individualismus gegenüber einer existierenden, traditionellen Kollektivkultur befördert (s. Tünay 1993:18) und die Sexualität als Quelle des Individualisierungs- und Befreiungsprozesses betont. All diese Entwicklungen verstehe ich, auch im Zusammenhang

---

17 Hier wird Hegemonie verstanden als „[…] intermediäre(r) Bereich umfassender Wissenspraktiken, Auseinandersetzungen um Lebensweisen und ihre Verallgemeinerung und ihre kompromisshafte Verschmelzung [...].“ (Demirović 1992a:155)

18 Zur Rolle der Medien und der TV-Kanäle bei der Verführung und Anstiftung der Massen zum Konsumieren siehe Oktay (1993: 89).

19 Die Gründung der privaten Fernsehkanäle Anfang der 1990er-Jahre, der Vervielfältigung der Verlags- und Medienszene im ganzen Land aber auch das enorme Wachsen der Istanbuler Medienwelt zusammen mit zahlreichen wöchentlich und monatlich erscheinenden Mode-, Konsum-, Frauen-, Sport-, Wirtschafts-, Populär- und Kulturmagazinen müssen deshalb als Ganzes im Rahmen der Kommerzialisierung der Lebenswelt betrachtet werden.

20 Galip Yalman beschreibt die Verfügungstellung der importierten Waren als wichtigen Bestandteil des Konsenses: „[...] ‚a new mode of living‘ signified more than anything else by the availability of imported consumption goods that were instrumental in gaining the consent of the people.“ (Yalman 2002: 42)

21 Darunter verstehe ich einzelne Bars, Clubs und Restaurants, die sich an Vorbildern aus Europa orientieren, aber auch nationale und internationale Fastfood- und Kaffeeketten wie z.B. McDonalds oder Starbucks Coffee.

22 Die neu gegründeten privaten Fernsehkanäle haben nach einer gewissen Zeit, anstatt nur lateinamerikanische Soap Operas zu zeigen, begonnen, eigene, lokal produzierte Fernsehserien und Talkshows ins Programm aufzunehmen.

23 Darunter verstehe ich das Entstehen großer Ferienanlagen und Hotels im Süden der Türkei, aber auch die eröffneten Sport-, Fitness- und Ernährungsklubs in jeder Stadt.

der Konsequenzen einer kulturellen Globalisierung, als *„Durchdringen der Lebenswelt durch marktwirschaftliche Kräfte"*.

VIII.3.2 Apolitisierung

Das weitgehende Verbot jeglicher politischen Aktivität, der institutionellen Politik und des sozialen Lebens kennzeichnet das Militärregime von 1980 bis 1983. Alle Parteien, Vereine und Verbände wurden bis auf Weiteres geschlossen, kurdische oder auch muslimische Organisationen wurden, genau wie Streiks, verboten. Die Vorsitzenden des Friedensvereins (Barış Derneği) und der Revolutionären Arbeiter-Gewerkschafts-Konföderation wurden vor Gericht gestellt, Tausende wurden inhaftiert und gefoltert, mehrere wurden hingerichtet (s. Schick & Tonak 1987: 372; Çağlar 2003). Aber auch jenseits dieser drei durch das Militärregime regierten Jahre setzt die Verfassung von 1982, welche die Rechte und Freiheiten der Individuen, jegliche Formen des Vereinslebens, die Jugend- und Frauenkommissionen der Parteien einschränkt, langfristige Restriktionen des politischen Lebens und der politischen Mobilisierung der Gesellschaft durch (s. Toprak 1996: 94).

Alle diese Maßnahmen zur Einschränkung des politischen Lebens und das „Zum-Schweigen-Bringen" der Massen wurden von den Sozialwissenschaftlern als *Depolitisierung der Gesellschaft* analysiert (s. Birtek & Toprak 1993: 194; Toprak 1996: 94; Yalman 2002: 46). Was ich aber hier hervorheben möchte, sind die subtileren Strategien der Macht, die eher den Konsens der Massen für den Prozess der Depolitisierung benötigen, damit sie operativ effizient werden können. Hier möchte ich die „Apolitisierung der Gesellschaft" als eine der Strategien der *kulturellen Hegemonie* betonen.

Worin bestehen diese diskursiven Wissensoperationen zur Herstellung einer apolitischen Kultur? Es geht vor allem um Wörter und Begrifflichkeiten wie *Arbeiter, Klasse, Ausbeutung, Soziale Gerechtigkeit, Revolution, Intellektuelle, Interessenkonflikt* oder *Machtkampf*. Indem diese Begriffe mit negativen Konnotationen besetzt wurden, indem sie als altmodisch, lächerlich, nicht relevant, als primitiv diffamiert wurden, indem sie mit einer sozialkritischen Haltung, mit dem marxistischen Diskurs verknüpft worden sind, wurden sie indirekt zensiert – immer seltener benutzt, verschwanden sie mit der Zeit aus dem Wortschatz der alltäglichen Kommunikation.[24] Eine apolitische Kultur wurde aber vor allem durch den Individualisierungsdiskurs, durch hegemoniale Techniken des *Zur-Person-Machens* und durch die Betonung der Wichtigkeit der privaten Sphäre als Sphäre der Selbstverwirklichung befördert.

24 Siehe Gürbilek (1992) und Kapitel IV.2. in dieser Arbeit.

VIII.3.3 Islamisierung der Gesellschaft

Allein die Beteiligung der islamischen Parteien an den Regierungen seit Mitte der 1990er-Jahre (Triumph der islamischen Wohlfahrtspartei (RP) – Bürgermeisterkandidaten in Ankara und in İstanbul bei den Kommunalwahlen im März 1994, das Zustandekommen der Koalitionsregierung von Wohlfahrtspartei (RP) und der Partei des Richtigen Wegs (DYP) von 1996 bis zur Absetzung der Necmettin-Erbakan-Regierung durch das Militär vom 28. Februar 1997; (s. Öniş 1997: 743) und der Wahlsieg der immer noch regierenden Gerechtigkeits- und Entwicklungspartei (AKP) bei den Parlamentswahlen am 3. November 2002 (s. Ataç & Arslan 2004: 157) sind ausreichende Belege für die These der Revitalisierung des Islams in der Türkei. Woran ist aber diese Islamisierung festzumachen? Oder anders gefragt: Ist der Aufstieg des Islams, das richtige Paradigma für die Interpretation der zusammenhängenden gesellschaftlichen Entwicklungen seit Anfang der 1980er-Jahre in der Türkei? Und vor allem: Soll der Aufstieg des Islams einfach als politisches Instrument religiös geprägter gesellschaftlicher Gruppen gegen die kemalistische Ideologie und das säkulare republikanische System verstanden werden, oder haben wir es mit eher tiefgreifenderen Änderungen in der *symbolischen Ordnung* der Gesellschaft zu tun?

Ein bis heute unter türkischen SozialwissenschaftlerInnen weitgehend akzeptierter Ansatz, den ich hier *strukturorientierten Ansatz* nenne, geht von der These aus, dass Militär und Staat, in der Periode nach 1980, eine bedeutende Rolle für die Islamisierung der Gesellschaft gespielt haben (s. Birtek & Toprak 1993, Tünay 1993; Öniş 1997; Şimşek 2004a; Toprak 2005). Gemäß dieser These hat das Militär paradoxerweise trotz seines Selbstverständnisses als Garant des republikanischen Regimes und des laizistischen Systems den Islam als ein Instrument der politische Stabilität und sozialen Integration eingesetzt. Dies zielte auch darauf ab, vor dem Hintergrund der herrschenden politischen Unruhen und der aufgeheizten gesellschaftlichen Atmosphäre im Zeitraum unmittelbar vor 1980, einen möglichen Aufstieg der linken Politik und linker gesellschaftlicher Kräfte zu verhindern: „Hence rather surprisingly, Islam was employed by the military as an instrument for consolidating and institutionalising the post-1980 regime" (Öniş 1997: 750). Einige SozialwissenschaftlerInnen spitzen die These soweit zu, dass der Islam, inspiriert von der Gedankenströmung der „Türkisch-Islamischen Synthese" rechter Intellektueller und politischer Gruppen, zu einem Teil der offiziellen Ideologie des Staates und des Militärs geworden ist (s. Şimşek 2004a: 121; Toprak 2005: 179).

Ich möchte hier nicht im Detail das Zukurzgreifen eines solchen strukturorientierten Ansatzes für die Analyse der Etablierung islamischer Kräfte und des

zum Orientierungsschema für die Sinnpraktiken religiös geprägter gesellschaftlicher Akteure aufgestiegenen Islams kritisieren: Im Gegensatz dazu würde ein *akteurzentrierter Ansatz* mehr Einsichten ermöglichen. Es genügt, darauf aufmerksam zu machen, dass das Militär den Islam in den 1980er-Jahren angesichts einer „marxistischen Gefahr" als Zement der gesellschaftlichen Ordnung instrumentalisierte, um die reibungslose Umsetzung der neoliberalen Anpassungsprogramme zu sichern. Im Jahr 1997 musste das Militär schwer dafür bezahlen und deklarierte die Islamisierung öffentlich als die größte Gefahr für die Gesellschaft, was zum Rücktritt der Regierung Erbakans führte. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Erkenntnis, dass das Aufkommen des Islams nicht als bloße Instrumentalisierung der Religion seitens des Staates oder des Militärs verstanden werden kann. Bevor ich aber meine These, nach der die Islamisierung eines der Merkmale der neuen Hegemonie ist, ausführe, möchte ich die gesellschaftlichen Entwicklungen und die gesetzlichen Änderungen, die mit dem Islamisierungsprozess verknüpft sind, kurz skizzieren.

Finanzielle, gesetzliche und institutionelle Maßnahmen (in Form von Unterstützung, Privilegien und Erleichterungen durch die Gesetzgebung) spielten eine besondere Rolle dabei, den Islam zu einem Teil der Staatsideologie zu machen. Die Erweiterung der Kompetenzen des Ministeriums für Religiöse Angelegenheiten etwa wurde begleitet von einer besseren finanziellen Ausstattung seitens des Staates (s. Öniş 1997: 750). Neue religiöse Gymnasien wurden eröffnet und formell wie informell wurden landesweit Korankurse angeboten (Şimşek 2004a: 121). Parallel wurde Religion als obligatorisches Unterrichtsfach in den Grund- und Mittelschulen[25] eingeführt (Öniş 1997: 750). Trotz des Verbots und gesetzlicher Maßnahmen hatten religiöse Sekten, Bruderschaften und Orden über die ganze Dauer der laizistischen Republik als Untergrundorganisationen überlebt (s. Birtek & Toprak 1993: 198); jetzt wurden diese religiösen Organisationen mit staatlichen Geldern ausgestattet, um linke politische Organisationen zu blockieren (s. ebd. 205). Neben der staatlichen Unterstützung bei der Verbreitung der islamischen Ideologie ist es aber den Organisationen der islamischen Sekten und Akteure selbst gelungen, in staatlichen und militärischen Kadern ein politisches Interessennetzwerk aufzubauen:

„The Tarikat Networks often provide particular channels of upward mobility for individuals of lower socio-economic status, and thus create their own vestiges of political power and bases for military careers." (Birtek & Toprak 1993: 199)

---

25 Bis zu diesem Zeitpunkt bestand Wahlfreiheit in den Grund- und Mittelschulen zwischen Ethik und Religion.

Alle diese finanziellen Unterstützungen und Privilegien für die islamisch geprägten Akteure und Organisationen ebneten den Weg für ihre spätere Entwicklung als politische Organisation, die als Ziel den Staatsapparat vor Augen hatte. Noch bedeutsamer für die nachhaltige Entwicklung des politischen Islams aber ist die staatliche Penetration des kulturellen Apparats – des Fernsehens, des Radios, der Universitäten und des Bildungsministeriums (s. ebd.: 196) – durch die ein soziokultureller Wandel in der Gesellschaft, durch direkte Interventionen im Bereich der Alltagskultur und der Wissensproduktion, induziert wurde. Worin besteht dieser kulturelle Wandel? In diesem Projekt des Reorganisierens des gesellschaftlichen Lebens entlang konservativer Wertvorstellungen wurden traditionelle gesellschaftliche Institutionen wie die „Familie", die „Moschee" und die „Kaserne" betont und in den Vordergrund gestellt (s. ebd.). Parallel zu der Betonung der Bedeutung des traditionellen Familienlebens wurde versucht, einen durch den Islam inspirierten, konservativen Diskurs über die Rolle und den Status der Frauen in der Gesellschaft zu verbreiten. All dies wird von Birtek und Toprak als Bestandsteil einer veränderten Staatsideologie, welche sie als *Neorepublikanismus* bezeichnen, identifiziert.[26] Zusätzlich zu diesen Entwicklungen gibt ein Profil der Klassenherkunft der sozialen Akteure, die das Wiederaufleben des Islams getragen und davon profitiert haben, einen wichtigen Hinweis, wie und wo diese Entwicklungen im größeren Rahmen des türkischen Modernisierungsprojekts einzuordnen sind. So kann die islamische Bewegung als Bewegung der neuen städtischen, unteren Mittelschicht bezeichnet werden, die mit der Industrialisierung und dem Modernisierungsprozess der Türkei nicht reibungslos zurechtkommt:

„[...] islam that functions as a protest ideology of small trader, small businessmen, and artisans, who often feel threatened by the increasing importance of the industrial economy as Turkey becomes integrated into the world markets. Among them Islam offers a lifestyle for people of newly marginalized social status and provides a counter-culture within which some individuals can even find new sources of social esteem and local prestige by being the learned', by being folk ulema of sorts." (Birtek & Toprak 1993: 199)

26 Nach den Autoren wird der frühere, radikale Säkularismus des republikanischen Staates durch das neorepublikanische Ethos in den 1980er-Jahren ersetzt. (s. Birtek &Toprak 1993: 194) Demzufolge bildet die Idee, Gesellschaft organisiert als die islamische Umma, als das zentrale Element dieses neuen Ethos: „The idea of islamic umma, a community of believers who are united by the same faith, seems to have set the model for any sense of community which can consolidate social unity and solidarity and thereby eliminate the conflicts of opposing ideologies." (Ebd.: 195)

Unter Betrachtung der oben geschilderten Fakten möchte ich meine These wie folgt zuspitzen: Anstatt von einer *Islamisierung* der Gesellschaft zu sprechen, sollte von einer *Retraditionalisierung* (Birtek & Toprak 1993:196) und der *Vergemeinschaftung* der Gesellschaft und der Alltagskultur in Namen der Religion gesprochen werden. In diesem Prozess hat der Islam als *Kerninstitution des kulturellen Konservatismus* in der Türkei (Birtek & Toprak 1993: 198) den Rahmen, die Richtlinien und die Regeln dieses umfassenden symbolischen Wandels zur Verfügung gestellt und bestimmt. D.h., der Islam diente hauptsächlich als Mediator im hegemonialen Projekt des Neoliberalismus, der den Modernisierungspfad (bis dahin ein republikanisches Modell, das auf den universalistisch-säkularen Prämissen der Aufklärung basierte) in eine konservative Richtung lenkte. Die Kombination von gemeinschaftlicher Organisation des Alltagslebens und den Verhältnissen zwischen den Individuen – daher die Retraditionalisierung der gesellschaftlichen Institutionen – zusammen mit einer Prise eines *defensiven türkischen Nationalismus* bildeten die Zutaten dieser Türkisch-Islamisch genannten Mischung.

Birtek und Toprak reden von einer Tarikat- und einer *Nicht-Tarikat-Gesellschaft* und unterteilen die türkische Gesellschaft in zwei Gruppen als *community of islamic conservatism* vs. *society of secular modernism*. Mit ihrer Analyse des Aufkommens des islamischen Diskurses und islamisch geprägter Akteure rahmen sie die Islamisierung als *rewriting of the paradigm of modernization within the conservative mold* (s. Birtek & Toprak 1993: 202) ein. Auch Şerif Mardin versteht die Geschichte der modernen Türkei als geprägt vom Konflikt zwischen traditionellen und modernen Kräften und stützt so die These, dass eher von einer *Retraditionaliserung* der Gesellschaft als von einer *Islamisierung* der Gesellschaft gesprochen werden sollte:

„The history of modern Turkey is not that of a conflict between republicanism and sultanism, nor is it a history of strife framed by Islam and secularism. it is a complex many tiered encounter between traditional forces and modernity that have interpenetrated and been transformed over time due to their propinquity.“ (Mardin 2005: 160)

In dieser Hinsicht gewinnt die Analyse von Keyman und İçduygu an Bedeutung, die den Erfolg der AKP bei der Parlamentswahl vom 3. November 2002 damit begründen, dass die Partei eine Synthese von kommunitaristischen und liberalen Prinzipien verfolge. Den Autoren nach erklärt nicht die islamische Ideologie den Erfolg der Partei, sondern ihr ökonomisches Programm, das die Prinzipien einer freien Marktökonomie mit sozialer Gerechtigkeit und kommunitariaristischen Werten erfolgreich zusammenbringt:

„[...] the communitarian-liberal synthesis means, at the very general level, an articulation of the free market with communitarian values, which promotes religious values, societal norms and local characteristics. More concretely, the communitarian-liberals synthesis calls for a just society nor organised on the basis of pure egotistical individualism, but as democratic regulation of state-society relations in which free-market rationality is backed by, in the words of primes minister Abdullah Gül, ‚a moderate and democratic Muslim society'." (Keyman & İçduygu 2005:16)

VIII.3.4 Militarisierung

Verzivilgesellschaftung des Militärs – Militarisierung der Zivilgesellschaft

Vor dem Hintergrund des Demokratisierungsprozesses wird die Rolle des türkischen Militärs vor allem mit Blick auf den demokratiedefizitären Charakter des türkischen politischen Systems thematisiert. So wird darauf aufmerksam gemacht, dass das Militär eine Hauptrolle in der türkischen Politik spielt (vgl. Ataç & Arslan 2004: 159; Toprak 2005: 178).[27] Wegen seiner kompromisslosen, streng laizistischen Haltung, seiner kemalistischen Ideologie im Angesicht einer Islamisierungsgefahr oder konkret in der Auseinandersetzung mit „verdachtsauslösenden" Politiken der regierenden islamischen Parteien wird das türkische Militär zum Akteur auf der politischen Bühne (s. Öniş 1997; Toprak 2005). Hat das Militär einen solch uneingeschränkten Einfluss auf die gesellschaftlichen Prozesse in der Türkei?

Die Auffassung, nach der das türkische Militär eine große Rolle und Macht in der Landespolitik innehat, wird durch andere Arbeiten infrage gestellt. So notieren z.B. Ataç und Arslan, dass es irreführend sei, das Militär als uneingeschränkte Macht wahrzunehmen (s. Ataç & Arslan 2004: 160).[28] Ähnlich deutet

27 In diesem Rahmen wird besonders oft auf die Rolle des nationalen Sicherheitsrats in der türkischen Politik hingewiesen (s. Hale 1994:291; Ataç & Arslan 2004: 159f.). Der nationale Sicherheitsrat wurde gleich nach dem Militärputsch von 1960, nach der Verfassung von 1961, zusammen mit anderen Institutionen wie dem Verfassungsgericht und dem Senat, eingeführt, um eine Balance der Mächte zu garantieren (s. Toprak 1996; 1993). Dem Rat sind, unter der Präsidentschaft des Regierungsoberhaupts, fünf Generäle zugehörig, und er hat das Vetorecht auf Entscheidungen des Parlaments. Im Rahmen der Gesetzesänderungen und Reformpakete im Prozess des EU-Beitritts der Türkei sind die Kompetenzen des Rats auch institutionell eingeschränkt (s. Ataç & Arslan 2004: 160).

28 Anhand ihrer Analyse der Positionierung des Militärs und der islamischen Partei AKP in Bezug auf eine aktive Teilnahme der Türkei am Irakkrieg der USA im Jahre 2004 zeigen Ataç und Arslan, dass auch das Militär sich legitimieren und gegenüber der türkischen Öffentlichkeit argumentativ begründbar handeln musste (s Ataç & Arslan 2004).

auch Binnaz Toprak darauf hin, dass es keine unbegrenzte Einmischung des Militärs in die Landespolitik gibt. Die kulturellen Rechte der kurdischen Minderheit, die Zypernfrage und ein liberales Verständnis von Säkularismus benennt sie als die drei wichtigsten Punkte, auf die das türkische Militär höchst sensibel reagiert (s. Toprak 2005: 178).[29] Meiner Auffassung nach verfehlen die Analysen, welche die Macht des Militärs überschätzen, den Kern des Problems. Ähnlich wie beim Starker-Staat-Diskurs verhindert der Diskurs über die uneingeschränkte Macht und den Einfluss des Militärs eine ernste Auseinandersetzung mit der Rolle des Militärs, die wertvolle Einsichten bringen könnte. So vertrete ich die These, dass die verbietende Macht (Zwang) des türkischen Militärs übertrieben dargestellt wird. Das Militär ist einer unter vielen politischen Akteuren in der Türkei, und wie jeder andere politische Akteur muss auch das Militär seine Handlungen und seine Haltung legitimieren. Anstatt im Militär den Beschützer des kemalistischen Laizismus zu sehen, muss die Rolle des Militärs als einer der beteiligten Akteure des hegemonialen Blocks zur Einhaltung einer bestimmten Modernisierungsstrategie betrachtet werden.

Spätestens seit dem Putsch von 1980 muss die Überzeugung, „das Militär als Beschützer des kemalistischen Regimes und der säkularen Republik“ zu begreifen, als ein zu kurz greifendes Modell betrachtet werden, wie mehrere Autoren betonen (u.a. s. Hale 1994: 298). Es ist vielmehr davon auszugehen, dass das Militär eine der Hauptrollen im Modernisierungsprojekt und der -ideologie der Türkei spielt – und zwar seit der Gründung der Republik. In diesem Zusammenhang muss die Militärintervention von 1980 eher als der Beginn einer neuen Phase im Modernisierungsprojekt gesehen werden (s. Karpat 1988: 137). Daneben analysiert Karpat den Putsch von 1980 als die Entstehung einer neuen Kräftebalance zwischen Armee, politischer Klasse und ziviler Bürokratie und schreibt: „The militray rule ended by creating a new ruling coalition in which a conglomeration of social groups from the middle classes, ranging from small entrepreneurs to capitalists and from moderate traditionalists to activist nationalists and islamists finally gained the upper hand.“ (Ebd.: 155). In dem neuen, konservativeren Modernisierungspfad scheint die Armee die Dominanz der konservativen Mittelklassen akzeptiert zu haben und so geht die existierende Allianz zwischen der pro-republikanischen bürokratischen Elite und der Armee auch zu Ende (s. ebd.: 156).

29 Gleichzeitig hält sie jedoch fest, dass das Militär sich sogar dann zurückhielt und keinen offenen Widerstand leistete, wenn es um die genannten Punkte im Parlament ging und unter der Regierung der islamischen Partei AKP Entscheidungen getroffen wurden, mit denen das Militär möglicherweise nicht einverstanden war (s. Toprak 2005:179).

In dieser Hinsicht muss von einer Militarisierung der Gesellschaft seit Anfang der 1980er-Jahre gesprochen werden. Die Bezeichnung Militarisierung steht hier aber nicht für eine aktivere Beteiligung des Militärs an der institutionellen Politik. Eher ist davon auszugehen, dass die Einmischung des Militärs in die Politik ihre Form geändert bzw. das Militär andere Kanäle der Politik gefunden hat. So verweist die Politikwissenschaftlerin Binnaz Toprak auf wichtige Änderungen der Einmischungsform des Militärs in die Politik und vertritt die These, dass das Militär seit den 1990er-Jahren seine Politik hinter den Kulissen betreibt: „Since the 1990s, the military has played a behind-the-scenes role, well aware of the difficulties of direct rule in a country that has become socially, politically and economically complex." (Toprak 2005: 178)

So bedeutet Militarisierung der Gesellschaft eher das *Durchdringen der Gesellschaft durch das Militär, die Verbreitung militaristischer Werte im Alltagsleben des Landes* und die damit zusammenhängende Spaltung und konfrontative Politik zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen entlang der Ethnizität (Türken vs. die Anderen), entlang der Nationalismen (türkischer Nationalismus vs. kurdischer Nationalismus) und entlang der Religiosität (Laizisten vs. Islamisten). Dabei verfolgt das Militär nicht die Strategie aktiver Einmischung in die Politik in Form einer verbietenden Politik oder öffentlichen Meinungsäußerung, sondern es nimmt Einfluss auf die Öffentlichkeit durch seine zivilgesellschaftlichen Akteure, um für seine Positionen Zustimmung in der Öffentlichkeit zu erhalten (vgl. Ataç & Arslan 2004: 160).[30]

VIII.3.5 Soziale Bewegungen und das Aufkommen von *Identity Politics*

Im Jahr 1981 beginnen in Istanbul und Ankara gut ausgebildete Mittelschicht-Akademikerinnen sich in ersten feministischen Selbsterfahrungsgruppen zu organisieren. Im Jahr 1984 beginnt der Krieg zwischen dem türkischen Staat und der Arbeiterpartei Kurdistans (PKK), der über 15 Jahre bis zur Festnahme von Abdullah Öcalan im Jahr 1999 in Nairobi andauert (s. Şimşek 2004a: 131). Im Jahr 1986 wird in Ankara das erste Büro des heute größten Menschenrechtsvereins (IHD) in der Türkei eröffnet. Die erste Demonstration von Studentinnen für das Recht des Tragens ihres Kopftuchs auf dem Campus findet 1987 statt.

30 So müssen z. B. der Massenprotest „Eine Minute Dunkelheit für Helligkeit" im Anschluss an den *Susurluk-Skandal* gegen die Verflechtung von Politik und Unterwelt, der mit der Absetzung der Regierung Erbakan am 28. Februar 1997 endete, und die Proteste der *Märtyrer-Mütter* (die als *Freitags-Mütter* bekannt sind) nach der Festnahme von PKK-Führer Abdullah Öcalan im Jahre 1999 vor diesem Hintergrund betrachtet werden.

Paradoxerweise markiert die Periode, in der alle politischen Aktivitäten durch das Militärregime (1980-1983) verboten waren – auch die Zeit nach dem Übergang zum demokratisch verfassten Parteiensystem, wobei jedoch die Partizipationskanäle der institutionellen Politik noch weitgehend eingeschränkt und zu einem großen Teil den politischen Akteuren nicht zugänglich waren – gleichzeitig eine Periode, in der sich die Gesellschaft in Sozialen Bewegungen (feministische, islamische, kurdische, liberale Bewegung und Umwelt-Aktivismus) und in verschiedenen Vereinen organisiert. Wie soll dieses Phänomen interpretiert werden? Um diese Frage beantworten zu können, möchte ich zunächst einige Ergebnisse aus der Forschung über Neue Soziale Bewegungen heranziehen.

Die Suche nach einem Erklärungsansatz für das Erscheinen der Neuen Sozialen Bewegungen in den westlichen Gesellschaften der 1960er-Jahre führte zu Fragen wie: Was ist neu, was ist alt an den Neuen Sozialen Bewegungen? Sich auf die Arbeiten von Charles Tilly (1984) stützend, vertritt Craig Calhoun die These, dass Soziale Bewegungen wie die Frauenbewegung, die Nationalismusbewegung und religiöse Bewegungen bereits damals, d.h. seit dem 19. Jahrhundert bis ins 20. Jahrhundert, existierten. Sie seien nur von einer rationalistisch orientierten politischen Soziologie, die sich eher auf die Arbeiterbewegung, die Industrialisierung und die Nationalstaatsbildung fokussiert hatte, übersehen bzw. marginalisiert worden (s. Nash 2000: 112). Calhouns Ansatz unterstützend, führt auch Kate Nash aus, dass die Neuen Sozialen Bewegungen im Europa der 1960er-Jahre wieder in Erscheinung traten, weil ein neuer gesellschaftlicher Kontext vorhanden war, der eine Transformation einer auf Klasseninteressen basierten Politik zur Politisierung sozialer Identitäten ermöglichte:

„[...] there has been a decline in identifications made in terms of class, a withdrawal of support from political parties organised to represent ‚class interests‘ and the politicisation of identities such as gender, sexuality, ethnicity and nationality, which were previously marginalized in mainstream politics.“ (Nash 2000: 114)

Wie weit kann dieser Ansatz, der die Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen als „Zurückkommen der Unterdrückten“ in einem günstigen gesellschaftlich-politischen Klima fasst, auf die Neuen Sozialen Bewegungen der Türkei angewendet werden? Inwieweit trifft die These zu, dass die Neuen Sozialen Bewegungen im Zeitraum nach dem Militärputsch von 1980 in der Türkei entstanden, weil die politische Struktur dies ermöglichte? Oder existierten sie bereits in der Periode vor 1980? Nach einem Erklärungsansatz für die Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen in der Türkei zu suchen, ist deshalb wichtig, weil damit

auch die Frage nach dem Verhältnis von Sozialen Bewegungen und staatlichen Politiken gestellt wird.

Sicher ist es möglich, die ersten Anzeichen der Frauenbewegung im Zeitraum vor 1980 als Bewusstwerdung und Politisierung des Geschlechterkonflikts zu werten, sowohl, wie in dieser Arbeit gezeigt wird, auf der akademischen als auch auf der politischen Aktionsebene. Ebenso sind Anfänge politischer Organisation des kurdischen Widerstands in den 1960er-Jahren (s. Şimşek 2004a: 131) auszumachen. Auch der Beginn einer islamischen Bewegung kann bis in die 1970er-Jahre zurückverfolgt werden: Die erste Islamische Partei der Nationalen Ordnung (MNP - *Milli Nizam Partisi*) unter Necmettin Erbakans Führung wurde im Jahr 1970 (s. Öniş 1997: 744) gegründet. Erste Spuren einer islamischen Bewegung können sogar bis in die Gründungsjahre der Republik zurückverfolgt werden, als es zum Konflikt zwischen modernistischen pro-staatlichen Eliten und traditionellen Liberalen[31] kam. Als Knospen einer liberalen Bewegung können die liberalen Vorstellungen des Prinzen Sabahattin (1877-1948) über die von ihm als notwendig erachteten Reformen im Osmanischen Reich bezeichnet werden.

Heißt das, dass diese Bewegungen nicht *neu* sind und nicht als *Neue Soziale Bewegungen* bezeichnet werden können? Oder anders gefragt: Was ist alt und was ist neu an diesen Bewegungen? Beziehen sich diese neuen Bewegungen auf ihre Vorgänger? Meine These ist, dass diese Bewegungen im türkischen Kontext sowohl Elemente der alten wie der neuen Bewegungen vereinen: alte Elemente deshalb, weil sie die in der Gesellschaft bereits existierenden Konflikte zum Ausdruck bringen; neue Elemente, da sie sich von ihren Vorgängern in Bezug auf die Themen, die sie an die Öffentlichkeit bringen, in Bezug auf ihre Organisationskulturen[32] und in Bezug auf den gesellschaftliche Kontext, in dem sie erscheinen, deutlich unterscheiden. Neue Soziale Bewegungen, angesiedelt in einem post-industriellen gesellschaftlichen Kontext, gelten als *post-marxistisch*, *postmodernistisch* (Şimşek 2004a: 115) und als orientiert an *post-materialen Werten* (Nash 2000: 119):

„Nicht Statusprobleme, Verteilungs- und Herrschaftsfragen stehen nach den Analysen der NSB-Forschung im Vordergrund der Neuen, sondern Entfremdungserfahrungen und moralische Kritik, sowie Fragen der Lebensweise und Lebensqualität." (Dackweiler 1999: 215)

31 Siehe Kapitel III.2.2 und III.2.3 in dieser Arbeit.

32 Für eine Ausarbeitung der kennzeichnenden Kriterien der Neuen Sozialen Bewegungen, in Anlehnung an die Ressourcen-Mobilisierungs-Theorie und die Neue-Soziale-Bewegungen-Theorie, siehe (Nash 2000: 102f.) und (Şimşek 2004a: 115f.).

So gesehen sind die Sozialen Bewegungen Hauptakteure der *Cultural Politics*, definiert als Infragestellung bisher gesellschaftlich akzeptierter Bedeutungen und kultureller Praxen, um sie umzuschreiben, neu formulieren zu können und um alternative Bedeutungen für eine neue Grammatik und eine Demokratisierung des Alltagsleben zu schaffen (s. Nash 2000: 29). Sie sind aber gleichzeitig auch Ausdruck des *Kampfs um die Identitäten* (ebd. 141), da sie Anspruch auf gesellschaftlich nicht akzeptierte oder unterdrückte Identitäten erheben und neuen Identitäten zu Anerkennung verhelfen:

„Cultural Politics haben auch mit Subjektivität und Identität zu tun, da die Kultur eine zentrale Rolle bei der Konstituierung der Verständnisse unseres Selbst spielt. […] Die Formen der Subjektivität, die wir einnehmen, spielen eine entscheidende Rolle bei der Frage, ob wir bestehende Machtverhältnisse akzeptieren oder bekämpfen." (Alvarez/Dagnino/Escobar 2004: 35f.)

Ihnen wird auch eine emanzipatorische Perspektive und ein Demokratisierungspotenzial zugeschrieben, weil sie als zivilgesellschaftliche Akteure *Cultural Politics* betreiben, indem sie gegen Unterdrückung der sozialen Identitäten kämpfen, existierende soziale Verhältnisse ändern wollen und zur Erweiterung der Bürgerschaftskonzepte beitragen: „[...] social movements engage in cultural politics in civil society and also at the level of the state, contesting exclusionary definitions of citizenship" (Nash 2000: 146).

Auch im akademischen Diskurs in der Türkei werden das Aufkommen von Identitätspolitiken und die Sozialen Bewegungen im Zusammenhang mit dem Demokratisierungsprozess, dem Demokratiedefizit der Türkei und den Debatten über Bürgerrechte diskutiert. Diese Erklärungsansätze stimmen zumeist mit den allgemeinen Charakteristika des türkischen politischen Systems überein, die zum Aufkommen von Identitätspolitiken und zur Entstehung der Sozialen Bewegungen geführt haben. Heidi Wedel zufolge liegen die Gründe für die Identitätskämpfe der heutigen politisch-gesellschaftlichen Auseinandersetzungen in der Türkei in der kemalistischen Nationalstaatsbildungsstrategie, die bestimmte Identitäten (türkisch, säkular, westlich) bevorzugte und andere unterdrückte (s. Wedel 2001: 179). Auch Ayşe Kadıoğlu sieht das Aufkommen von Identitätspolitiken im Zusammenhang mit der Zersplitterung der homogenisierenden Definition von Bürgerschaft, bedingt durch den Globalisierungsprozess (s. Kadıoğlu 2005: 107). So habe die Politisierung der Geschlechteridentitäten, der religiösen und ethnischen Identitäten eine Erweiterung der öffentlichen Sphäre in der Türkei zur Folge gehabt (s. ebd.). Bei Fuat Keyman und Ahmet İçduygu wird das Aufkommen von Identitätspolitiken seit den 1980er- und insbesondere seit den

1990er-Jahren vor dem Hintergrund der Krise des türkischen Modernisierungsmodells analysiert (s. Keyman & İçduygu 2005: 7). Diesem Ansatz zufolge forderten die drei Entwicklungen – das Wiederaufleben des Islams, die kurdische Frage und die Entstehung der Zivilgesellschaft – das staatszentrierte, von oben eingeführte Modernisierungsmodell heraus, das „eine homogenisierende und monolithische Kultur in der Landespolitik" beförderte (ebd.: 8). Identitätspolitik trage aber nicht zur Erweiterung der Bürgerschaftsrechte bei. In dieser Hinsicht distanzieren sich die Autoren von den Identitätspolitiken, die die Gefahr einer Entwicklung zur Essentialisierung und Fundamentalisierung der Identitätsansprüche in sich tragen – wie dies in Keymans Beitrag über die kurdische Frage diskutiert wurde (s. Keyman 2005: 268ff.) – und schlagen eine neue Form von Bürgerschaft als Lösung der oben genannten Krise der staatszentrierten türkischen Modernisierung vor:

> „As for the deep problems of Turkish Politics, articulating identity claims to citizenship rights means then trying to seek democratic solutions to societal demands not in terms of politics of recognition, initiated by ethnic claims for group rights, but by attempting to reconstruct the republican model of Turkish citizenship in such a way as to make it more flexible, differentiated and constitutional." (Keyman & İçduygu 2005: 18)

Ein Ansatz, der die Entstehung der Neuen Sozialen Bewegungen und die durch sie thematisierten Identitätskonflikte mit der Krise des türkischen Modernisierungsprojekts erklärt, erkennt meines Erachtens das Problem nicht richtig bzw. wird dem Charakter dieses sozialen Phänomens nicht gerecht. Vielmehr ist es ein bloß technokratisches Verständnis des Sozialen, das davon ausgeht, ein besseres Modernisierungsprojekt würde durch erweiterte und flexibilisierte Bürgerschaftsrechte auch die sozialen Konflikte, die sich durch die Identitätspolitiken offenbaren, lösen.

So möchte ich die Frage stellen, inwieweit ein von Demokratisierungsansprüchen geprägtes Verständnis von Sozialen Bewegungen ein relevantes Modell für das Verstehen der Soziale Bewegungen-Staat-Verhältnisse bildet. Oder anders gefragt: Was sind die Grenzen von Cultural Politics und Identitätspolitiken und welches Verständnis von Demokratie liegt ihnen zugrunde? Sollten auch die Cultural Politics der extremen türkischen Nationalisten als demokratisierend verstanden werden? Oder der Kampf um die Akzeptanz einer islamischen Identität der religiös fundamentalistischen Gruppen in der Zivilgesellschaft als Beitrag zur türkischen Demokratie? Inwieweit ist die oppositionelle kulturelle Politik der Neuen Sozialen Bewegungen *demokratisierend*? Soziale Bewegungen gelten dann als demokratisierend, wenn sie *progressive, egalitäre*

und *libertäre*, nicht *restriktive* oder *unterdrückende* Identitäten fördern (s. Nash 2000: 30, 270). Daraus folgt, dass Soziale Bewegungen nicht per se als demokratisch angesehen werden können. Darüber hinaus kann ihr Potenzial für eine emanzipatorische Politik nicht daran festgemacht werden, ob sie *gegenhegemoniale oder hegemoniale* Positionen beziehen (vgl. Sauer 2003: 129), sondern immer nur an ihrer *politischen Praxis*, die sie jeweils im gesellschaftlich-politischen Kontext entwickeln.[33] So kann z.B. der politische Kampf der kurdischen Nationalbefreiungsbewegung für die Anerkennung der kulturellen und politischen Rechte der Kurden als emanzipatorisch bezeichnet werden. Wenn aber dieser Anspruch auf die kurdische Identität eine Einschränkung der kurdischen Frauenrechte mit sich bringt, ist es nicht mehr möglich, diese Identitätspolitik als herrschaftskritisch zu bezeichnen.

Ich möchte für ein analytisches Modell plädieren, das die Neuen Sozialen Bewegungen und das Aufkommen von Identitätspolitiken als eines der Merkmale der Transformation hegemonialer Verhältnisse in der Türkei versteht. Solch ein Modell erfordert eine dialektische Denkweise, da es gleichzeitig sowohl als *Produkt* der Transformation hegemonialer Verhältnisse als auch als *Reaktion* darauf verstanden werden muss. In diesem Zusammenhang schlage ich vor, das Aufkom-

33 Hier bieten die Ausführungen von Ursula Apitzsch und Alex Demirović über die Herstellung einer Hegemonie-Gegenhegemonie der subalternen Akteure, anlehnend an Gramscis Ansatz, sehr wertvolle theoretische Stützpunkte. In ihrem Beitrag diskutiert Apitzsch von Gramsci aufgeworfene Fragen, ob ArbeiterInnen, ausgehend von ihrer *Subalternitätsposition*, eine neue Kultur schaffen können, welche als Modell, als Quelle einer *civilta* im italienischen nationalstaatlichen Kontext funktionieren wird, und die Frage, welche kulturellen und gesellschaftlichen Bedingungen dafür notwendig seien. Anhand Apitzschs Diskussionen über Gramscis Ausführungen zu *Subalternen-Fühlen-Empfinden* und *Intellektuellen-Denken-Wissen* wird deutlich, dass der Entwurf eines gegenhegemonialen politischen Projekts keineswegs als ein selbstverständlicher Prozess, basierend auf der Identitätsposition der sozialen Akteure (gegenhegemoniale Identität), verstanden werden kann (s. Apitzsch 1993). Für weitere Ausführungen zur civilta als „grundlegende Bewustseinsreform der Gesellschaft" und für den Gegensatz und die gegenseitige Abhängigkeit zwischen den subordinierten Kulturen und der hegemonialen Kultur siehe auch Apitzsch (2000b: 231ff.). Ähnlich betont Demirović die *positive* Seite der Herstellung der Hegemonie seitens subalterner Gruppen, die notwendigerweise einen *aktiven*, *konstruierten* Prozess darstellen soll: „Vor allem impliziert die Hegemonie das Modell einer positiven Zukunft, die von den Individuen gewollt und aktiv angestrebt wird und nicht bloß eine Verhinderung eigener Konzeptionen: Die Hegemonie der subalternen Kollektive und Bewegungen muss demnach nicht allein in der Überwindung solcher Schranken und sozialen Selektivitäten, in der Kritik bestehen, sondern mehr noch in der intellektuellen, emotionalen und moralischen Befähigung zur Organisation kollektiver Lebensgewohnheiten, d.h. in einer Veränderung des *Common Sense*, und vor allem in konkreten Vorschlägen zur weiteren Entwicklung der gesellschaftlichen Verhältnisse, die von der Lebensweise der subalternen Kollektive und Bewegungen zeugen." (Demirović 1992a: 155)

men der Identitätspolitiken als eine der *produktiven* Seiten der neuen hegemonialen Verhältnisse in der Türkei zu verstehen, da die Identitäten hauptsächlich durch das Stiften und Konstruieren gebildet werden, auch wenn sie unterdrückt, verfolgt und gefoltert werden, wie das Beispiel der kurdischen Identität in der Türkei zeigt. Ähnlich verstehe ich die Sozialen Bewegungen gleichzeitig als ein *Symptom* dafür, dass die Zivilgesellschaft sich neu definiert, neu erkennt und neu auf sich bezieht, aber auch als eine notwendige *Konsequenz* der sich ändernden Verhältnissen zwischen dem türkischen Staat und der Gesellschaft.

Inwieweit ist das Aufkommen von Identitätspolitiken ein Produkt der Transformation in hegemonialen Verhältnissen? Ayşe Ayata analysiert das Aufkommen der Identitätspolitiken am Beispiel der islamischen und kurdischen Bewegung im Zusammenhang mit den ökonomischen Liberalisierungsprogrammen der türkischen Wirtschaft seit 1980 – die tiefgehende Änderungen in den wirtschaftlich-gesellschaftlichen Strukturen erzeugt haben – mit den Konsequenzen der Globalisierung. Ihr zufolge hat die Globalisierung als Konsequenz des Verschwindens nationaler Grenzen zur Verbreitung der Identitätspolitik beigetragen (s. Ayata 1997b: 60), aber auch die ökonomische Liberalisierung und die rapide Urbanisierung des Landes hatten Konsequenzen:

„Turkish society has become one of great inequalities, and the differences between the regional and urban elites and the masses have increased due to westernization and secularism. There has been an increasing gap between economic positions and life styles of social classes due to widening income differences, especially in the last two decades." (Ebd. 63)

Steigende Ressentiments und soziale Unzufriedenheit infolge wachsender Ungleichheiten in der Einkommensverteilung und die Kluft zwischen den Lebensstandards verschiedener Klassen wurden, so die Autorin, vom sozialen Protest, der sich als Identitätspolitik artikulierte, aufgefangen. So macht sie uns darauf aufmerksam, dass eine auf dem Identitätsdiskurs basierte Politik eine Politik, die eher eine gerechtere Einkommensverteilung fordert, ersetzen müsste:

„The 1990s in Turkey have been years during which identity politics became a means of expressing protest against both increasing inequalities and social, political and cultural domination. International politics, on the other hand, has helped to divert this protest into a discourse of identity rather than economic struggle." (Ebd. 60)

Ähnlich wie Ayata versteht auch Ayhan Kaya das Aufkommen von Identitätspolitiken im Zusammenhang des wirtschaftlich-politischen Strukturwandels in der Türkei. Anstatt Identitätspolitiken im normativ-politischen Rahmen von Aner-

kennung/Nichtanerkennung unterschiedlicher kultureller Identitäten zu diskutieren, macht Kaya darauf aufmerksam, dass sozialen Gruppen, die ihre politischen und wirtschaftlichen Bedürfnisse, Probleme und Forderungen nicht innerhalb des existierenden politischen Systems artikulieren können, Identitätspolitiken als marginale Form von Politik aufgezwungen werden. Kaya zufolge müssen die Kopftuchfrage, die kurdische Frage und die Frage der nicht muslimischen Gruppen in der Türkei auch in diesem Rahmen betrachtet werden. Wenn die Forderungen dieser Gruppen im politischen Zentrum integriert würden, so spitzt er seine These weiter zu, würde die Bedeutung der Identitätspolitiken nachlassen, wenn nicht sogar ganz verschwinden:

„Der Identitätspolitik liegt das Bedürfnis zugrunde, sich Gehör zu verschaffen und mit anderen zu kommunizieren. Dem Kopftuchproblem, der Kurdenfrage, der Frage der Nichtmuslime liegt dieses Bedürfnis zugrunde. Man ist in der Türkei geneigt, die Forderungen der erwähnten Gruppen als eine Politik der Separation und Abspaltung zu sehen. Ich dagegen sehe solche Forderungen als Bestrebungen, sich in das politische Zentrum zu integrieren. Mit der Integration dieser Gruppen ins politische Zentrum, so denke ich, wird auch die Identitätspolitik ihre Aktualität und Brisanz zum größten Teil verlieren.“ (Kaya 2005: 17)

Folgerichtig kritisiert Kaya auch einen multikulturalistischen Ansatz als politische Lösung der Identitätskämpfe. Ein multikulturalistischer Ansatz, so Kaya, konzipiere die Menschen nicht nur als „kulturelle Inselchen“ und führe dazu, dass die Gruppen in sich geschlossen sind, sondern er lenke auch von den eigentlichen Fragen der Verteilung und Herrschaft wie „gerechte Einkommensverteilung“ und „Gleichheitsrechte und politische Rechte“ ab (s. ebd. 18). So gesehen, dienen nach Kaya multikulturalistische Ansätze und Identitätspolitiken zum Aufrechterhalten des politischen Status quo und bilden eine sehr effektive Gouvernementalitätstechnik für den Staat:

„Ausgehend von der These, dass der Staat ein Mechanismus ist, der die Herrschaft und Interessen bestimmter gesellschaftlicher Gruppen sichert, ist anzunehmen, dass die Politik des Multikulturalismus dem Staat ein Gouvernementalitätsapparat in die Hand gibt, seine Interessenpolitik fortzusetzen. [...] Das Problem der Minderheiten resultiert daraus, dass sie von politischen und ökonomischen Ressourcen ausgeschlossen werden, oder von diesen nicht genügend profitieren können. Der Staat und die politisch dominante Klasse erhalten auf diese Weise ihre materiellen Interessen und den gesellschaftlichen Status quo aufrecht, indem sie die Identität der Minderheiten anerkennen und ihnen das Gefühl geben, freie und gleichberechtigte Gesellschaftsmitglieder zu sein.“ (Kaya 2005: 17f.)

Identitätspolitiken müssen meines Erachtens als Teil der neuen Gouvernementalitätsform, als eine der effektiven Strategien des neuen hegemonialen Konsenses verstanden werden, nicht aber als Teil von oppositioneller kultureller Politik mit emanzipatorischer Perspektive. Außerdem muss gefragt werden, welches Demokratie- und Politikverständnis denjenigen Politikformen zugrunde liegt, die Demokratie auf Anerkennung und Partizipation möglichst vieler unterschiedlicher Differenzen und Identitäten reduzieren? Was sind die Parameter eines solchen Politikverständnisses? Eines ist sicher: Solch ein Politikverständnis hat nicht eine Demokratie im Visier, in der eine „demokratischere" Einkommensverteilung durchgesetzt wird. In dieser Hinsicht bestimmen die Grenzen der Identitätspolitiken auch die Grenzen des Demokratisierungsprozesses in der Türkei.

VIII.3.6 Von sozialen Bewegungen zu NGOs: Die NGO-isierung der Zivilgesellschaft in der Türkei

Schon Ende der 1980er-Jahre wird von Şirin Tekeli angesichts der Entwicklung der feministischen Bewegung zur Frauenbewegung der Beginn einer neuen Phase angekündigt, in der die Frauen neue Fähigkeiten wie Fundraising, Organisation und Management benötigen werden (s. Tekeli 1992: 140). Parallel zur Frauenbewegung ist die beginnende NGO-isierung Anfang der 1990er-Jahre auch im größeren Rahmen der zivilgesellschaftlichen Aktivitäten zu beobachten. Allein der Blick auf die 16 Veranstaltungen, die von der Türkischen Wirtschafts- und Sozialhistorischen Stiftung zwischen 1994 und 2004 im Rahmen der Symposiumsreihe *Zivilgesellschaftsorganisationen in der Türkei* organisiert wurden, genügt, um einen Eindruck über den Umfang, die Themen und Diskussionen in Bezug auf die NGOs in der Türkei zu gewinnen.[34]

In diesen Veranstaltungen werden die NGOs nicht nur allgemeintheoretisch diskutiert – ihr Beitrag zu Demokratie und Partizipationsprozess – sondern es werden auch ganz konkrete, praktische Themen wie Organisationsform und gesetzliche Rahmenbedingungen behandelt. Problematisiert werden auch weitere Punkte, wie demokratische Funktionsweise, ehrenamtliche Tätigkeit innerhalb der NGOs, Verhältnis zu kommunalen Verwaltungen und Staat, Kommunikation und Kooperation mit anderen NGOs (im In- und Ausland) sowie die von finanziellen Quellen ausländischer Institutionen abhängige Arbeitsweise. So bilden die Beziehungen zum türkischen Staat, zum privaten Sektor, zu kommunalen Verwaltungen, aber auch die Beziehungen zu internationalen NGOs und supra-

34 Für eine vollständige Liste der Veranstaltungen, die im Rahmen dieser Symposiumsreihe organisiert wurden, siehe den Anhang II.

nationalen Institutionen wie etwa der EU – die Rolle der NGOs im EU-Beitrittprozess, die Arbeits- und Funktionsweise ausländischer NGOs in den USA und in Europa – ein breites Diskussionsfeld (s. Tarih Vakfı 1998, 2003 und 2005).

Die NGO-isierung der zivilgesellschaftlichen politischen Szene wird nicht ohne Kritik hingenommen. Murat Çelikkan verweist in diesem Zusammenhang auf den begrifflichen Wandel: von demokratischen Massenorganisationen in den Zeiten vor 1980 zu Zivilgesellschaftsorganisationen (*Sivil Toplum Kuruluşları*) nach 1980 (s. Tarih Vakfı 1998: 44). Er erinnert daran, dass die Aktivitäten der Gewerkschaften, der Berufsverbände und der demokratischen Massenorganisationen mit dem Militärputsch von 1980 weitgehend beschränkt und verboten waren, was zur Folge hatte, dass die sozialen Gruppen, die von den autoritären Maßnahmen des politischen Regimes vom 12. September am meisten betroffen waren, sich nach 1980 in Vereinen organisiert haben (s. ebd.). Auch wird infrage gestellt, ob die zivilgesellschaftliche Arbeit und das Engagement im Rahmen der NGOs den geeigneten institutionellen Rahmen für eine oppositionelle Politik, für oppositionelle politische Gruppen in der Türkei bilden könne. Die sozialistische Feministin Gülnur Savran kritisiert die NGO-isierung der zivilgesellschaftlichen Szene in der Türkei, die sie als weitere Stufe im Wandel des Verständnisses oppositioneller Politik in der Türkei identifiziert; oppositionelle Politik werde auf NGO-Tätigkeit reduziert (s. Savran 2003: Einführung).

In der sozialwissenschaftlichen Literatur variieren die Meinungen über den Beitrag der NGOs zu Demokratisierung und Entwicklung der Zivilgesellschaft. Sie hängen jeweils davon ab, welches Verständnis von Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnissen ihnen zugrunde liegt. Jene Ansätze, in denen ein normatives Verständnis vorliegt – wo sich, wie Birgit Sauer schön formuliert, Sphären des Staates und der Zivilgesellschaft als „Blasen, die sich gegeneinander ausdehnen bzw. kontrahieren" (s. Sauer 2003:127) vorgestellt werden – betrachten nationale NGOs auch durch die Unterstützung der internationalen Netzwerke als Institutionen, die einen wichtigen Beitrag zur Erweiterung der Zivilgesellschaft leisten. Ähnlich schreibt Irene Tinker, dass NGOs aus Ländern in Afrika, Asien und Lateinamerika angesichts eines verschlankten Staates die Lücken zwischen Regierungen und dem Markt füllen:

„Economic transition in many of these countries has been characterised by a withdrawal of the government from significant sectors of the society, thus fostering a civil society between government and market and providing space for NGOs activities." (Tinker 1999: 94)

Gerade aber diese Funktion, eine Rolle zwischen den Mechanismen des Marktes und der Regierung einzunehmen, die von Tinker als Beitrag der NGOs zur Förderung der Zivilgesellschaft hervorgehoben wird, zeigt die Notwendigkeit eines Ansatzes, der die NGO-isierung nicht im Rahmen eines normativen Demokratisierungsmodells betrachtet. Deshalb schlage ich hier in Anlehnung an Alex Demirović vor, das Auftreten von NGOs als ein Symptom dafür zu verstehen, dass eine Änderung der Staat-Gesellschaft-Verhältnisse, eine Transformation der Staatlichkeit stattfindet (s. Demirović 2001). Während in der Literatur NGOs meistens in Bezug auf die Frage, worin ihr Beitrag zu demokratischer Beteiligung bestehen könnte (s. ebd.: 141), untersucht würden, stellt Demirovic die Frage umgekehrt und fragt, „[...] was das Auftreten von NGOs für das Verständnis von Staat, politischer Herrschaft und Demokratie bedeutet?“ (ebd.). Ich möchte diese Frage von Demirović weiterführen und danach fragen, was das Aufkommen von NGOs für das Funktionieren des politischen Lebens, für das Politik- Machen, für die Wissensproduktion und als Wissenspraktik im türkischen Kontext konkret bedeutet.[35]

VIII.4 DER ZIVILGESELLSCHAFTSDISKURS – KONSTRUKTION DES NEOLIBERALEN WAHRHEITSREGIMES?

Der Zivilgesellschaft-Demokratisierung-Diskurs als eine der zentralen Säulen des neuen Macht-Wissen-Komplexes in der politischen Deutungslandkarte der Türkei

Die Entwicklung des Begriffs Zivilgesellschaft in der türkischen Diskussion, seine unterschiedliche Verwendungsweise und die verschiedenen Themenfelder des Zivilgesellschaftsdiskurses wurden detailliert vorgestellt. Hier möchte ich diesen Diskurs der Intellektuellen mit den Machtpraxen in der Türkei in Beziehung setzen, den Zusammenhang zwischen bestimmten diskursiven Praxen und politischen Herrschaftspraxen aufzeigen. Welche Sichtweisen lassen sich in diesem Diskurs definieren, welche politischen Positionierungen der sozialen Akteurinnen lassen sich aus diesen Sichtweisen herauskristallisieren und welche Positionierungen erlangen gesellschaftliche Geltung als „legitime“ politische Positionen?

35 Für die Behandlung dieser Frage am Beispiel der NGO-isierung der Frauenbewegung in den 1990er- und 2000er-Jahren siehe den Artikel Al-Rebholz (2008).

Ich möchte aber auch zeigen, wie dieses gesellschaftspolitische Wissen der Legitimierung der neoliberalen Sichtweise, ja der Etablierung des neoliberalen Gesellschaftsmodells, der neoliberalen Lebensweise in der Türkei dient. Dabei stütze ich mich hauptsächlich auf den von Alex Demirović entwickelten Ansatz über Wissen und diskursive Praktiken von Intellektuellen[36] und auf die Prämissen der kritischen Diskursanalyse, wie sie in Anlehnung an die Foucaultsche Macht-Wissen-Theorie in Deutschland weiterentwickelt wurde. Bevor ich aber mit dieser Analyse im Detail beginne, möchte ich zunächst einige allgemeine Charakteristika kurz zusammenfassen, die meines Erachtens den Zivilgesellschaftsdiskurs in der Türkei kennzeichnen.

Der normative Pro-Demokratisierung-Zivilgesellschaft-Diskurs in der Türkei, der seit Mitte der 1980er-Jahren erstmals auf der akademischen Ebene und unter Bewegungsaktivistinnen, dann seit Anfang der 1990er-Jahre verstärkt unter Politikerinnen und auf der medialen Ebene und letztlich seit Mitte der 1990er-Jahre unter NGO-Aktivistinnen geführt wurde, muss, als erste Charakteristik, im türkischen Kontext vor dem Hintergrund anderer Diskurse, die mit ihm verwandt sind oder die ihn begleiten, betrachtet werden. *Verwandte Diskurse* definiere ich als „die Diskurse, die in ihrem Gegenstand, Diskursobjekt, Themenfeld sich bis zu einem bestimmten Grad von dem Zivilgesellschaftsdiskurs differenzieren, aber letztendlich zur Legitimierung, zur Konstruktion einer ähnlichen politischen Position in der Öffentlichkeit dienen". Verwandte Diskurse können auch als Varianten eines bestimmten Diskurses betrachtet werden. Im türkischen Kontext wären dies die Diskurse über den „Zweiten oder Dritten Republikanismus,"[37] über den „Neo-Osmanismus", über „Pluralismus und Vielstimmigkeit" und die „Demokratisierung", die seit Anfang/Mitte der 1990er-Jahre zusammen mit dem

36 Konkret verwende ich die Begrifflichkeiten und Thesen, die von Alex Demirović in seinen beiden Aufsätzen (1992) entwickelt wurden: „Führung und Rekrutierung. Die Geburt des Intellektuellen und die Organisation der Kultur" und „Regulation und Hegemonie. Intellektuelle, Wissenspraktiken und Akkumulation."

37 Necmi Erdoğan und Fahriye Üstüner bezeichnen den „Zweiten Republikanismus" als politisches Projekt der neoliberalen Restrukturierung von Staat-Zivilgesellschaft-Verhältnissen der Özal-Regierung Anfang der 1990er-Jahre. Die AutorInnen betonen auch die Rolle der liberalen Kolumnisten und Intellektuellen wie Mehmet Altan, Cengiz Çandar und Hikmet Özdemir zur Verbreitung und Legitimierung dieses politischen Projekts. So wird das Projekt wie folgt definiert: „What is commonly called second Republicanism has mainly targeted the power of the state elites, criticising the nation-state, the statist and centralised economy, authoritarian-military suppressions of differences and social conflicts" (Erdoğan & Üstüner 2002: 198). Siehe für eine detaillierte Diskussion über den Zweiten Republikanismus Erdoğan & Üstüner (2002: 198ff.) und Toprak (1996: 117).

Diskurs über „Anerkennung der Differenzen und unterschiedlicher Identitäten“[38] die Auseinandersetzungen in der politischen Öffentlichkeit bestimmen. Seit mit Anfang der 2000er-Jahre die EU Beitrittsverhandlungen in der türkischen Öffentlichkeit mehr Raum einnehmen, muss auch die Debatte über die Minderheiten[39] und deren kulturelle Rechte hinzugezählt werden.

Im Unterschied zu den verwandten Diskursen hat ein *begleitender Diskurs* einen deutlich anderen Diskursgegenstand. Dennoch tauchen begleitende Diskurse immer implizit oder explizit dort auf, wo der Zivilgesellschaftsdiskurs auftaucht; indem sie die Grenzen eines Diskurses nach außen bestimmen, diesen Diskurs abgrenzen, tragen sie zur Befestigung der Bedeutung des Hauptdiskurses bei und stabilisieren somit den Machteffekt, der hier z. B. durch den Zivilgesellschaftsdiskurs erzeugt wird. Der Starker-Staat-Diskurs wäre beispielsweise ein begleitender Diskurs im türkischen Kontext.

Eine zweite Charakteristik des Zivilgesellschaftsdiskurses in der Türkei ist die notwendige Differenzierung zwischen den unterschiedlichen diskursiven Räumen und Diskursgemeinschaften wie Medien, Akademien, der Politik und der außerparlamentarischen, politischen Praxis (Soziale Bewegungen und NGOs), in denen der Begriff „Zivilgesellschaft“ verwendet wird. Da jeder dieser Bereiche seine eigenen Funktionslogiken, Produktionsbedingungen und Akteure unterschiedlicher Interessenslagen hat, wird dadurch ein jeweils anderer *Machttypus* erzeugt oder anders gesagt, dient der Zivilgesellschaftsdiskurs jeweils einem anderen *Machtinteresse*.

Dienen so z.B. innerhalb der akademischen Welt die Thesen des Zivilgesellschaftsdiskurses als *„analytische Modelle“*, wie politisch-gesellschaftliche Lagen funktionieren können, kann der Diskurs im Rahmen der konventionellen institutionellen Politik zur *Legitimation* einer bestimmten politische Position durch PolitikerInnen aktiviert werden. Ähnlich funktioniert es auch im Bereich der Medien und im Bereich der außerparlamentarischen Politik. Während die politischen AktivistInnen ein *praxisorientiertes* Interesse (d.h. handlungsleitend) am Zivilgesellschaftsdiskurs haben, sind die Akteure der Istanbuler Massenmedien eher an der *öffentlichen* Rezeption/Nichtrezeption des Begriffs interessiert.

---

38 Darunter sind Geschlechteridentitäten, die kurdische Identität, andere ethnische Identitäten, aber auch paradoxerweise die muslimisch-sunnitische Identität, die ja trotz der Tatsache, dass sie die herrschende religiöse Gruppe des Landes bildet, lange als „Identität des Opfers“ angesichts eines autoritär-säkulären politischen Systems von den muslimischen AkteurInnen/PolitikerInnen konstruiert wurde, zu verstehen.

39 Darunter ist in erster Linie die kurdische Minderheit zu verstehen, aber auch die Rechte der christlichen Minderheiten werden im Rahmen dieser Debatte immer mehr erwähnt.

Eine dritte Charakteristik des Zivilgesellschaftsdiskurses im türkischen Kontext,[40] ist nicht zu trennen von den zwei zuvor genannten und kann als „*Überdeterminierung*“ oder „*Überladung*“ bezeichnet werden. Damit möchte ich zum Ausdruck bringen, dass der Zivilgesellschaftsdiskurs nicht nur, wie oben beschrieben, durch verschiedenste Akteure über einen langen Zeitraum ganz unterschiedlich verwendet wurde, sondern sich auch zu einem Bedeutungspool mit verschiedensten Schichten von „Diskursbeiträgen und -strategien“ entwickelte, was als Charakteristik betrachtet werden soll. Diese drei Charakteristika sind für die folgende Analyse des Zusammenhangs zwischen Zivilgesellschaftsdiskurspraxen und Machtpraxen im türkischen Kontext von Bedeutung.

Wie wird durch die Argumente, die Thesen und die Positionierungen, die durch den Zivilgesellschaftsdiskurs hervorgebracht werden, Macht erzeugt, eine Herrschaftsbeteiligung hergestellt? Der Machteffekt besteht vor allem darin, dass durch die Diskurse in der Öffentlichkeit bestimmt wird, was „sagbar“ und was „nicht sagbar“ ist; sie bilden ein „Sagbarkeitsfeld“[41]. Der Zivilgesellschaftsdiskurs und die oben genannten Diskurse definieren überhaupt erst die Grenzen dessen, was in der politischen Öffentlichkeit in der Türkei thematisierbar und was nicht thematisierbar ist und wie darüber gesprochen wird. Während zum Beispiel die armenische, die kurdische, die Frauen- und die Menschenrechtsfrage im Rahmen der Identitätspolitiken als Frage der Anerkennung und der Identitäten in der Öffentlichkeit thematisierbar sind und daher einen legitimen Status als politischer Diskussionsgegenstand genießen, kann über Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Einkommensverteilung, der Arbeitslosigkeit, der Armut, der sozialen Aufgaben des Staates – wie hier schon aufgezeigt wurde – nicht gesprochen werden. Die kurdische Frage oder die Frage der nicht christlichen Minderheiten in der Türkei könnten auch als Fragen der sozialen Ungerechtigkeit oder als Fragen der Klassenzugehörigkeit aus der Perspektive des politischen Ökonomieansatzes formuliert werden – das findet aber nicht statt. Auch wenn es, wie Siegfried Jäger das Sagbarkeitsfeld definiert, keine objektiven Verbote gibt, erscheint es dennoch aufgrund von Konventionen oder Tabuisierungen als nicht wünschenswert, eine Position, die eine gerechte Einkommensverteilung betonen

40 Hier möchte ich – anlehnend an den Ansatz von Schwab-Trapps – betonen, wie die Diskursbeiträge der Bildung der Strategien zur Konsens- und Dissensbildung dienen, „mit denen die politischen Akteure Konfliktlinien kapitalisieren und ihre Zugehörigkeit zu politisch kulturellen Milieus signalisieren.“ (s. Schwab-Trapp 2001: 273)

41 Siegfried Jäger beschreibt im Folgenden, wie ein Sagbarkeitsfeld funktioniert: „Das Sagbarkeitsfeld kann durch direkte Verbote Einschränkungen, Anspielungen, Implikate, explizite Tabuisierungen, aber auch durch Konventionen, Verinnerlichungen, Bewusstseinsregulierungen etc. eingeengt oder auch zu überschreiten versucht werden.“ (Jäger 2001:84)

würde, einzunehmen. Das wäre eine herrschaftskritische, eine Gegenmachtsposition und diese wird verhindert.

Betrachten wir den Zivilgesellschaftsdiskurs als eine Werkzeugkiste, die gemäß den Bedürfnissen seiner Akteure gebraucht wird (s. Donati 2001: 148), gilt es zu fragen, welche gesellschaftlichen Konflikte durch den Zivilgesellschaftsdiskurs verdeckt werden sollen, welchen sozialen Problemen Aufmerksamkeit entzogen wird. Bei den dichotomen Modellen Zivilgesellschaft vs. Staat (Zivilgesellschaft als Sphäre der demokratischen gesellschaftlichen Kräfte gegenüber einem autoritären/repressiven türkischen Staat) liegt vor allem eine ahistorische Konzeptualisierung des Verhältnisses der beiden Sphären zugrunde. Solche Modelle hindern uns daran, die sozialen Konflikte und Spaltungen, die Machtverhältnisse und deren historische Bedingtheit sowohl in der zivilgesellschaftlichen als auch in der staatlichen Sphäre zu begreifen. Necmi Erdoğan und Fahriye Üstüner machen darauf aufmerksam, wie ein solches dichotomes Modell Herrschaftsverhältnisse vor allem in der zivilgesellschaftlichen, aber auch in der Sphäre des Kapitals unsichtbar macht:

> „The state is here treated as an immutable Datum, the historical transformations of the ‚state/civil society‘ relations being neglected. Such an ahistorical notion of the ‚state/civil society conflict‘ renders the reign of capital and the complex relations of domination and subordination within civil society insignificant.“ (Erdoğan & Üstüner 2002: 207)

Zivilgesellschaft, verstanden als Sphäre der demokratischen gesellschaftlichen Kräfte im Gegensatz zum Staat, impliziert auch ein homogenisierendes Verständnis von Zivilgesellschaft, wobei die Anwesenheit sozialer Gruppen mit widersprüchlichen Interessen, wie Sefa Şimşek betont, übersehen wird:

> „Civil society is generally understood as a single, homogenous society. This is not actually true. There are different civil societies or more precisely, different groups in a civil society. These groups may have variegated interests and exhibit separate political attitudes.“ (Şimşek 2004b: 47)

Eine solch unitäre Sichtweise der zivilgesellschaftlichen Sphäre, die *das variierende Verhältnis der verschiedenen sozialen Gruppen zum hegemonialen Konsens* übersieht, würde es auch unmöglich machen, zwischen den hegemonialen und gegenhegemonialen Kräften zu unterscheiden. Das würde wiederum, im besten Fall, die Legitimationsbasis jeglicher Gegenmachtposition für die Mobilisierung eines politischen Widerstandskampfes zerstören. Bis jetzt wurden eher die Konsequenzen einer *herrschaftsfreien/unkritischen* Konzeptualisierung der

Zivilgesellschaft thematisiert. Was ist mit dem Staat? Wie wird im normativen Zivilgesellschaftsdiskurs über den Staat gesprochen? Paradoxerweise verhindert die Betrachtung des türkischen Staates als ein von vorneherein autoritärer, repressiver Staat eine tatsächliche Kritik, eine sinnvolle Auseinandersetzung mit den Formen der Staatlichkeit und mit der Kräftekonstellation der konkurrierenden sozialen Gruppen, die den Staat in der Türkei bilden. Einer der Gründe, warum über den Staat bevorzugt nicht gesprochen wird, ist das weitgehende Fehlen einer sozialwissenschaftlichen Staatstheorie – abgesehen von einigen Politologen, die mit dem politischen Ökonomieansatz arbeiten. Anstatt sich mit der Frage zu beschäftigen, wie Ruhdan Yumer betont, „worin der Staat bestehe," wird der Staat von Liberalen eher von außen betrachtet (s. Yumer 1987). Das wiederum befördert eine liberale Denkweise über den Staat als *„bloß äußerliche(r) Verwaltungsapparat"*.[42]

Wenn der türkische Staat überhaupt thematisiert wird, dann im Rahmen des Starker-Staat- Diskurses, wo er als ein durch die Militär-Bürokraten-Elite zentralistisch-autoritär geführter Staat verstanden wird, dem eine schwache Gesellschaft gegenübersteht. Die Entwicklung dieses Staat-Zivilgesellschaft-Verständnisses kann, vor allem durch das von Şerif Mardin eingeführte „Center-Periphery"-Modell, das innerhalb der türkischen Sozialwissenschaften eine weitgehende Akzeptanz und Legitimation als Erklärungsansatz für die Staat-Gesellschaft-Verhältnisse seit dem Osmanischen Reich genießt, nachvollzogen werden (s. Toprak, 1996: 89).[43] Dieser Ansatz verfügt auch über eine weitverbreitete Akzeptanz unter liberalen Intellektuellen, die sich gegenüber dem monolithischen Gesellschaftsmodell der republikanischen Türkei kritisch positionieren. Somit hat sich das Modell bis heute in den politischen Kontroversen zwischen den *Liberalen (pro-dezentralisierte Demokratisierung)* und *Kemalisten (pro-zentralistischer Republikanismus)* als unausschöpfliche Legitimationsquelle erwiesen.[44] Paradoxerweise bildet diese machtkritische Position ein *hegemoniales Moment*, weil es weitgehend akzeptiert wird; aber auch, wie von Galip Yalman[45] herausgearbeitet, da es zur Legitimation des neoliberalen, hegemonialen

42 Die wertvollen Analysen und Einsichten von Ruhdan Yumer über das liberale Verständnis von Zivilgesellschaft und Staat in den türkischen Gesellschaftswissenschaften wurde in Kapitel VI.3 dieser Arbeit im Detail diskutiert.

43 Siehe auch Kapitel IV.3.1 in dieser Arbeit.

44 Paola Donati beschreibt den Gegenstand der Diskursanalyse wie folgt: „Die Diskursanalyse konzentriert ihr Augenmerk auf die Kontroversen zwischen Akteuren, in denen über die legitime Interpretation gestritten wird, und in der jeder Akteur versucht, die Position des ideologischen Gegners zu delegitimieren." (Donati 2001:147f.)

45 Galip Yalman macht uns darauf aufmerksam, wie das dichotome „Center-Periphery"-Modell sich „dissident but hegemonic quality" in den politischen Debatten in der Öffentlichkeit seit 1980 in der Türkei etabliert hat (s. Yalman 2002: 23).

Projekts und zur Etablierung der freien Marktwirtschaftsökonomie im Zeitraum nach 1980 aktiviert wurde (s. Yalman 2002).

Die Glorifizierung einer aktiven, demokratischen Zivilgesellschaft und demokratischer, ziviler Akteure im Gegensatz zu einem autoritären, schwerfälligen türkischen Staat hat aber noch eine sehr wichtige Funktion in der Herstellung der neoliberalen Hegemonie. Die Existenz einer effizienten, starken Zivilgesellschaft ist die Conditio *sine qua non* für den Erfolg der neoliberalen Restrukturierungsprogramme. Angesichts eines Staates, der seine sozialen Aufgaben im öffentlichen Bereich nicht wahrnehme, werde eine starke Zivilgesellschaft benötigt, damit die neoliberalen Projekte von der Privatisierung der öffentlichen Güter, der Reduzierung sozialer Aufgaben des Staates, der „Verschlankung des Staates" erfolgreich umgesetzt werden können.[46] Deshalb schlage ich vor, den „türkischen" Zivilgesellschaftsdiskurs als Teil von einem „Kampf um die Hegemonie" zu verorten, und als Teil einer diskursiven Strategie der Deutungskämpfe zur Herstellung der neoliberalen Hegemeonie zu verstehen.

46 In diesem Zusammenhang ist es exemplarisch, dass Fuat Keyman und Ahmet İçduygu, ausgehend von den Folgen einer der größten ökonomischen Krisen in der Geschichte der Türkei vom Februar 2001, zu dem Schluss kommen, dass die Existenz einer aktiven Zivilgesellschaft eine der Voraussetzungen für eine starke Türkei sei: „[...] the economic crisis has also indicated that an active civil society, consisting of effective economic pressure groups demanding the expansion of the limited space of civil and social rights, is necessary for the creation of an economically sound and strong Turkey." (Keyman & İçduygu 2005: 10f.)

Bibliographie und Anhang

Abadan- Unat, Nermin (1985): Die Frau in der Türkischen Gesellschaft, Dağyeli Verlag, Frankfurt am Main.

Acar, Feride & Altunok, Gülbanu (2009): Paths, Borders and Bridges: Impact of Ethnicity and Religion on Women's Movements in Turkey. Unveröffentlichtes QUING Manuskript, S. 1-28.

Açık, Necla (2004): Nationaler Kampf, Frauenmythos und Frauenmobilisierung: Eine Analyse zeitgenössischer kurdischer Frauenzeitschriften aus der Türkei. In: Hajo; Siamend/Borck, Carsten/Savelsberg, Eva/Doğan, Şükriye (Hrsg.): Gender in Kurdistan und der Diaspora, Unrast Verlag, Münster, S. 149-182.

Açıkel, Fethi (2006): Entegratif Toplum ve Muarızları. ‚Merkez-çevre' Paradigması üzerine eleştirel notlar. In: Toplum ve Bilim, No. 105. S. 30-69.

Acuner, Selma (2002): 90'lı Yıllar ve Resmi Düzeyde Kurumsallaşmanın Doğuş Aşamaları. In: Aksu, Bora & Günal, Asena (Hrsg.): 90'larda Türkiye'de Feminizm, İletişim Yayınları, İstanbul, S. 125-158.

Adamson, Walter L. (1980): Hegemony and revolution. Univ. of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, S. 202-228.

Ahıska, Meltem & Düzkan, Ayşe (1994): Feminism in Turkey in the 1980's: An Interview with Ayşe Düzkan and Meltem Ahıska, Wluml (Women Living under Muslim Law) Occasional Paper No. 6, December 1994, S. 1-30.

Ahıska, Meltem (2006): Hayal edilemeyen Toplum: Türkiye'de çevresiz Merkez ve Garbiyatçılık. In: *Toplum ve Bilim*, Vol. 105, Pp. 11-29.

Akay, Ali (1995): Aydınlar Üzerine Bir Bakış. In: Şen, Sebahattin (Hg.): Türk Aydını ve Kimlik Sorunu. Bağlam Yayıncılık, İstanbul, S. 423-438.

Akdeniz-Taxer, Annika (2011): Öffentlichkeit, Partizipation, Empowerment: Frauen in der Lokalpoltik ländlich greprägter Gegenden der Türkei. VS, Wiesbaden.

Akkoç, Nebahat (2002): Diyarbakır Ka-Mer'in Kuruluş Hikayesi ve Yürüttüğü Çalışmalar. In: 90'larda Türkiye'de Feminizm, İletişim, İstanbul, S. 205-216.

Al, Anıl (1996): A Profile of Liberal Intellectual Emergent in 1980s' Turkey. (Unveröffentlichte M.A. Arbeit – eingereicht am Fachbereich Soziologie der Bosporus Universität (November 1996).

Al-Rebholz, Anıl (2007): Feminist Production of Knowledge and Redefinition of Politics in Turkey. In: Behmenburg, Lena/Berweger, Mareike/Gevers, Jessica u.a (Hrsg.): Wissenschaf(f)t Geschlecht. Ulrike Helmer Verlag, Königstein, S. 217-234.

Al-Rebholz, Anıl (2008): Zivilgesellschaft, NGOisierung und Frauenbewegungen in der Türkei der 2000er Jahre. In: Ataç, Ilker/Küçük, Bülent/Şener, Ulaş (Hrsg.): Perspektiven auf die Türkei – Ökonomische und gesellschaftliche (Dis)Kontinuitäten im Kontext der Europäisierung. Westfälisches Dampfboot, Münster, S. 321-341.

Al-Rebholz, Anıl (2010): Regieren der Geschlechterverhältnisse im Wandel: Transnationale Strategien der Frauenbewegungen in der Türkei. In: *Femina Politica 2010* (2), S. 74-87.

Al-Rebholz, Anıl (2011): Frauenpolitik in der Türkei im Spannungsfeld zwischen Lokalem und Transnationalem. In: *Gender* – Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft, Volume 1/2011, S. 28-46.

Al-Rebholz, Anıl (2013): Gendered Subjectivity and Intersectional Political Agency in Transnational Space: The Case of Turkish and Kurdish Women's NGO Activists. In: Wilson, Angelia (ed.): Situating Intersectionality, Palgrave MacMillan, (i.E.).

Andrews, Molly (2000): Das Erwachen des politischen Bewusstseins. Eine Fallstudie. In: Hoerning, Erika M. (Hrsg.) Biographische Sozialisation. Lucius, Stuttgart, S. 305-323.

Apitzsch, Ursula (1993): Antonio Gramsci: Arbeiterkultur als Modell einer neuen „civilta". In: Apitzsch, Ursula (Hg.): Neurath – Gramsci – Williams: Theorien der Arbeiterkultur und ihre Wirkung. Argument Sonderband, Hamburg/Berlin, S. 132-148.

Apitzsch, Ursula & Inowlocki, Lena (2000): Biographical Analysis: a ‚German‘ school? In: Chamberlayne et al. (eds.): The turn to biographical methods in social science. Routledge, London, Pp. 53-70.

Apitzsch, Ursula (2000b): Antonio Gramsci und die Diskussion um Multikulturalismus. In: Argument Verlag, Hamburg/Berlin, S. 224-234.

Apitzsch, Ursula (2003): Biographieforschung. In: Orth, Barbara/Schwietring, Thomas/Weiß, Johannes (Hrsg.): Soziologische Forschung: Stand und Perspektiven. Leske+Budrich, Opladen, S. 95-110.

Arat, Yeşim (1991): 1980'ler Türkiyesi'nde Kadın Hareketi: Liberal Kemalizm'in Radikal Uzantısı. In: *Toplum ve Bilim* 1991, Vol. 53, S. 7-19.

Arat, Yeşim (1993): Women's Studies in Turkey: From Kemalism to Feminism. In: New Perspectives on Turkey. No: 9, Fall 1993, Pp. 119-135.

Arat, Yeşim (1994): Toward a Democratic Society: The Women's Movement in Turkey in the 1980s. In: *Women's Studies International Forum*, Vol 17, No: 2/3, Pp. 241-248.

Arat, Yeşim (1997): Der Republikanische Feminismus in der Türkei aus feministischer Sicht. In: Schöning-Kalender Claudia (Hg.): Feminismus, Islam, Nation, Campus Verlag, Frankfurt am Main, S. 185-196.

Ataç, Ilker/Odman, E. Aslı/Tuncer, M. Gökhan (2000): Zwischen „Grüner Gefahr“ und „Ziviler Befreiung“. Zur aktuellen Diskussion über das Verhältnis zwischen Politik und Religion in der Türkei seit 1980. In: *Journal für Entwicklungspolitik* XV/1, 2000, S. 75-92.

Ataç, Iker & Arslan, Emre (2004): Grenzen des Imperialismus: Die Türkei im Irakkrieg. In: Alnasseri, Sabah (Hg.): Politik jenseits der Kreuzzüge. Münster. S. 154-171.

Ayata, Ayşe (1997a): Kadının Siyaseti ve Kadının Siyasete Eklemlenmesi. In: *Değişim*, No. 6., Archiv der Frauenbibliothek in İstanbul. S. 82-101.

Ayata, Ayşe (1997b): The Emergence of Identity Politics in Turkey. In: *New Perspectives on Turkey*, Vol. 17, Pp. 59-73.

Aybay, Aydın (1998): Kongressbeiträge (Transkript) In: Tarih Vakfı (Hrsg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları. Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları Sempozyumu. 16-17 Aralık 1994, İstanbul, S. 1-98.

Belge, Murat (1983a): Cumhuriyet Döneminde Batılılaşma. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi. İstanbul, S. 260-264.

Belge, Murat (1983b): Tarihi Gelişme Süreci İçinde Aydınlar. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi. İstanbul, S. 122-129.

Berger, Bennett M. (2000): Autobiographien: Soziologie der Soziologen. In: Hoerning, Erika M. (Hrsg.) Biographische Sozialisation. Lucius, Stuttgart, S. 21-32.

Berivan (1999): Irkçılığı Farketmek. *Roza* 16, 9-11.

Berktay, Fatmagül (1991): Eine zwanzigjährige Geschichte: das Verhältnis der türkischen Linke zur Frauenfrage. In: Neusel, Ayla/Tekeli, Şirin/Akkent, Meral (Hrsg.): Aufstand im Haus der Frauen, Orlando Frauen Verlag, Berlin, S. 214-226.

Bir Grup Feminist Kadın (1991): Bizim de sözümüz var! In: *Birikim*, Oktober 1991, S. 84-85.

Birtek, Faruk & Toprak, Binnaz (1993): The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity. In: *Praxis International*, Pp. 192-212.

Bryant, Christopher G. A. (1992): Civil Society and Pluralism: A Conceptual Analysis. In: Sisyphus: Social Studies, Vol. 1, Pp. 103-119.

Bobbio, Norberto (1988): Gramsci and the Concept of Civil Society. In: Keane John (ed.): Civil Society and the State. London, Pp. 73-99.

Bora, Aksu (1996): Kadın Hareketi: Nereden nereye. In: *Birikim*, März 1996, S. 39-41.

Bora, Aksu (2002): Bir yapabilirlik olarak Ka-Der. In: 90'larda Türkiye'de Feminizm, İletişim, İstanbul, S. 109-124.

Bora, Aksu (2004): „Feminizm: Sınırlar ve İhlal İmkanı. In: *Birikim* August/ September 2004, S. 106-112.

Bozdoğan, Sibel und Kasaba, Reşat (1997): Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. University of Washington Press, Seattle & London.

Bublitz, Hannolere (2001): Differenz und Integration. Zur Diskursanalytischen Rekonstruktion der Regelstrukturen. In: Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hrsg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Leske+Budrich, Opladen, S. 225-260.

Buci-Glucksmann, Christine (1981): Gramsci und der Staat. Pahl-Rugenstein Verlag, Köln.

Çağlar, Gazi (2003): Die Türkei zwischen Orient und Okzident, Unrast Verlag, Münster.

Çağlar, Gazi (2000): Staat und Zivilgesellschaft in der Türkei und im Osmanischen Reich. Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main.

Çaha, Ömer (1996): Sivil Kadın: Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın, Vadi Yayınları, Ankara.

Çaha, Ömer (1999): Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi, İz Yayıncılık, İstanbul.

Çaha, Ömer (2004): Açık Toplum Yazıları, Liberte Yayınları. Ankara.

Çakır, Ruşen (2004): Nebahat Akkoç'la Söyleşi. In: Türkiye'nin Kürt Sorunu. Metis, İstanbul.

Çakır, Serpil (1994): Osmanlı Kadın Hareketi. Metis, İstanbul.

Canan & Halide (2005): Feminist Kürt Kadın Oluşumları. In: Amargi (Hg.) Özgürlüğü Ararken, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul, S. 221-238.

Çandar, Cengiz (1995): Türk Aydını ve Tarihle Barışmak. In: Şen, Sebahattin (Hg.): Türk Aydını ve Kimlik Sorunu. Bağlam Yayıncılık, İstanbul, S. 439-442.

Cankocak, A. (1989): 1. Kadın Kurultayı ve Kadın Tarafı Olmak. In: *Birikim* Juni 1989, S. 68-70.

Çelikkan, Murat (1998): Kongressbeiträge (Transkript) in: Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları Sempozyumu. 16-17 Aralık 1994, İstanbul. In: Tarih Vakfı (Hrsg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları. İstanbul, S. 1-98.

Chandhoke, Neera (1995): State and Civil Society, Sage Publications.

Chatterjee, Partha (1990): A Response to Taylor's ‚Modes of Civil Society'. In: *Public Culture*, Vol. 3, No. 1: Fall 1990, Pp. 119-132.

Cohen, Jean L. (1994): Das Öffentliche und Das Private Neu Denken. In: Brückner, Margit & Meyer, Birgit (Hg.): Die sichtbare Frau, Freiburg, S.300-326.

Çölaşan, Emin (1984): 24 Ocak. Bir dönemin perde arkası. Milliyet Yayınları, İstanbul.

Çubukçu, Sevgi Uçan (2004a): Post-1980 Women's Movement in Turkey: A Challenge to Patriarchy. In: The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects, KA-DER Press, İstanbul, S. 55-74.

Çubukçu, Sevgi Uçan (2004b): Contribution to Substantial Democracy: Non-Governmental Women's Organisations in Turkey. In: The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects, KA-DER Press, İstanbul, S. 99-120.

Çubukçu, Sevgi Uçan (2004c): İkinci dalga feminizminin açtığı alan: Demokratikleşmeden AB'ye. In: *Birikim*, August-September 2004, S. 113-121.

Dackweiler, Regina & Schäfer, Reinhild (1999): Lokal – national – international. Frauenbewegungspolitik im Rück- und Ausblick. In: Klein, Ansgar/

Legrand, Hans-Josef/Leif, Thomas (Hrsg.): Neue Soziale Bewegungen, Wiesbaden, S. 199-224.

Davran, Zeynep (1998): Kongressbeiträge (Transkript). In: Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları Sempozyumu. 16-17 Aralık 1994, İstanbul. In: Tarih Vakfı (Hrsg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları. İstanbul, S. 1-98.

Demircan, Sunay (2006): Bize de Bu (mu) Yakışır? In: Diken, Şeyhmus (Hg.): Türkiye'de Sivil Hayat ve Demokrasi. Ankara, S. 8-10.

Demirović, Alex (1992a): Regulation und Hegemonie – Intellektuelle, Wissenspraktiken und Akkumulation. In: Demirović, Alex/Krebs, Hans P./ Sablowski, Thomas (Hrsg.): Hegemonie und Staat. Westfälisches Dampfboot, Münster, S. 128-157.

Demirović, Alex (1992b): Führung und Rekrutierung. Die Geburt des Intellektuellen und die Organisation der Kultur. In: Prigge, Walter (Hg.): Städtische Intellektuelle. Fischer Wissenschaft, Frankfurt/Main, S. 47-77.

Demirović, Alex (1997a): Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit, Demokratie. In: Demokratie und Herrschaft. Westfälisches Dampfboot, Münster, S. 148-164.

Demirović, Alex (1997b): Hegemonie und Zivilgesellschaft. Metakritische Überlegungen zum Begriff der Öffentlichkeit. In: Demokratie und Herrschaft. Westfälisches Dampfboot, Münster, S. 165-182.

Demirović, Alex (2001): NGO, Staat und Zivilgesellschaft. Zur Transformation von Hegemonie. In: Brand, Ulrich/Demirović, Alex/Görg, Christoph/ Hirsch, Joachim (Hrsg.): Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates. Münster, S. 141-168.

Demirović, Alex (2008): Neoliberalismus und Hegemonie. In: Butterwegge, Christoph/Lösch, Bettina/Ptak, Rolf (Hrsg.): Neoliberalismus, Analysen und Alternativen. Wiesbaden, S. 18-33.

Denzin, Norman K. (1992): The Interactionist Heritage. In: Denzin, Norman K. (Hrsg.): Symbolic Interactionism and Cultural Studies. Blackwell Publishers, Cambridge, pp. 1-21.

Devecioğlu, Ayşegül (1991): Seçimler, Siyaset ve Kadınlar. In: *Birikim*, Oktober 1991, S. 82-84.

Diken, Şeyhmus (2001): Kadın Merkezi (Ka-Mer). In: Güneydoğu'da Sivil Hayat, Metis, İstanbul, S. 161-166.

Diken, Şeyhmus (2006): Ka-Mer (Kadın Merkezi). In: Türkiye'de Sivil Hayat ve Demokrasi, Dipnot Yayınları, Ankara, S. 199-207.

Diken, Şeyhmus (2006): Liberal Düşünce Topluluğu. In: Türkiye'de Sivil Hayat ve Demokrasi, Dipnot Yayınları, Ankara, S. 217-225.

Diken, Şeyhmus (2006): Kadın Adayları Destekleme ve Eğitme Derneği. In: Türkiye'de Sivil Hayat ve Demokrasi, Dipnot Yayınları, Ankara. S. 171-177.

Donati, Paola R. (2001): Die Rahmenanalyse politischer Diskurse. In: Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hrsg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Leske + Budrich, Opladen, S. 145-175.

Durakbaşa, Ayşe (1998): Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve Münevver Erkekler. In: 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, S. 29-50.

Dursun, Çiler (2006): Türk Islam Sentezi Ideolojisinin Failini Tanımak. In: Radikal Gazetesi, 28.5.2006.

Düzkan, Ayşe (1996): Amaç kadın kurtuluşunun bağımsızlığıydı. In: *Birikim*, Vol. 83, S. 26-30.

Düzkan, Ayşe (2005): Pazartesi Dergi Deneyimi (2000 sonrası). In: Amargi (Hg.) Özgürlüğü Ararken, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul, S.153-172.

Ecevit, Yıldız & Kardam, Filiz (2002): 1990'ların Sonunda Bir Kadın İletişim Kurulu. In: Bora Aksu & Günal, Asena (Hrsg.): 90'larda Türkiye'de Feminizm, İletişim Yayınları, İstanbul, S.87-108.

Ekin, Ayfer & Bozan, Gülşen (2005): Kürt Kadın Hareketi ve Örgütlenme Deneyimleri. In: Amargi (Hg.) Özgürlüğü Ararken, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul, S. 203-220.

Erdoğan, Necmi & Üstüner, Fahriye (2002): Quest for Hegemony: Discourses on Democracy. In: Balkan, N. & Savran, S. (Hrsg.): The Politics of permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey. Nova Press, S. 195-213.

Eraslan, Sibel (2002): Uğultular...Silüetler. In: Bora Aksu & Günal, Asena (Hrsg.): 90'larda Türkiye'de Feminizm, İletişim Yayınları, İstanbul, S. 239-277.

Erdem, Tarhan (1998): Kongressbeiträge (Transkript). In: Tarih Vakfı (Hrsg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları, İstanbul, S.17-19.

Erkul, Ali (1982): Prens Sabahattin: In: Kongar, Emre (Hg.): Türk Toplum Bilimcileri, Remzi Kitabevi, İstanbul, S. 83-150.

Evin, Ahmet (1988): Changing Patterns of Cleavages Before and After 1980. In: Heper, Metin und Ahmet Evin (Hrsg.): State, Democracy and the Military – Turkey in the 1980s. Berlin, New York, S. 201-213.

Flick, Uwe (1995): Beobachtungsverfahren. In: Flick, Uwe (Hg.): Qualitative Forschung. Rowohlt Verlag, Hamburg, S. 152-175.

Flick, Uwe (1995): Geltungsbegründung. In: Flick, Uwe (Hg.): Qualitative Forschung. Rowohlt Verlag, Hamburg, S. 239-260.

Flick, Uwe (2000): Kodierung und Kategorisierung; Sequentielle Analysen; Textinterpretation – Methoden im Überblick. In: Flick, Uwe (Hg.) Qualitative Forschung. 5. Auflage, Rowohlt Verlag, Hamburg, S. 196- 238.

Fontana, Benedetto (1993): Hegemony & Power. On the Relation between Gramsci and Machiavelli. University of Minnesota Press, Minneapolis, London.

Fraser, Nancy (1996): Öffentlichkeiten neu denken. Ein Beitrag zur Kritik real existierender Demokratie. In: Scheich, Elvira (Hrsg.): Vermittelte Weiblichkeit feministischer Wissenschafts- und Gesellschaftstheorie. Hamburg, S. 151-182.

Gellner, Ernest (1997): The Turkish Option in Comparative Perspective. In: Bozdoğan, Sibel und Kasaba, Reşat (Hrsg.): Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. Seattle and London, S. 233-244.

Göle, Nilüfer (1986): Mühendisler ve İdeoloji. Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere. İletişim Yayınları, İstanbul.

Göle, Nilüfer (1991): Modern Mahrem. Medeniyet ve Örtünme. Metis Yayınları; İstanbul.

Göle, Nilüfer (1991a): Türk Toplumu ve Pozitivist Elitin Etkinliği. In: Elibol, Saadettin (Hg.): Sosyoloji Konuşmaları. Ecem Yayıncılık, Ankara, S. 11-25.

Göle, Nilüfer (1993a): Liberal Yanılgı. In: *Türkiye Günlüğü 24*, Fall, S. 12-17.

Göle, Nilüfer (1993b): Modernity and Modernization. In: The Idea of Development between its Past and its Future. Ankara,. S. 101-107.

Göle, Nilüfer (1994): İslami Dokunulmazlar, Laikler ve Radikal Demokratlar. In: *Türkiye Günlüğü 27*,Mart-Nisan 1994, S. 13-18.

Göle, Nilüfer (1995a): Republik und Schleier. Die muslimische Frau in der Moderne. Berlin, 1995.

Göle, Nilüfer (1995b): Modernlik: Zaman, Bilinç ve Desen. In: Yeni Yüzyil, 26.02.1995.

Göle, Nilüfer (1995c): Müslüman ve Aydın. In: Yeni Yüzyil, 27.02.1995.

Göle, Nilüfer (1998a): Kongressbeiträge (Transkript). In: Tarih Vakfı (Hg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları. İstanbul, 1998, S. 99-196.

Göle, Nilüfer (1998b): Batı-Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü? In: Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Calışma Grubu (Hg.): Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru. İstanbul, 1998, S. 310-320.

Gülbahar, Hülya (1990): Feminizmin Örgütlülük Anlayışı Üzerine. In: *Kadın Bülteni* 1990.

Gümüşoğlu, Firdevs (1996): Hareketin her işe koşturanları ve çok bilmişleri vardı. In: *Birikim*, März 1996, Vol. 83, S. 36-38.

Gürbilek, Nurdan (1993): Vitrinde Yaşamak. 1980'lerin Kültürel İklimi. İstanbul, Metis Yayınları.

Habermas, Jürgen (1990): Strukturwandel der Öffentlichkeit, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 11-53.

Habermas, Jürgen (1998): Faktizität und Geltung, Suhrkamp, Frankfurt a.M., S. 399-467.

Hall, John A. (1995): In Search of Civil Society. In: John A. Hall (Hg.): Civil Society, Polity Press, S. 1-31.

Hall, Stuart/Lumley, Bob/McLennan, Gregor (1977): Politics and Ideology: Gramsci. In: On Ideology, by Centre for Contemporary Cultural Studies. Univ. of Birmingham, London, Pp. 45-73.

Hale, W. M. (1994): Turkish Politics and the Military. London, Routledge.

Heath, Stephen & Skirrow, Gllian (1986): An Interview with Raymond Williams. In: Modleski, Tania (Hg.): Studies in Entertainment: Critical Approaches to Mass Culture. Indiana Univ. Press, Bloomington, Pp. 3-17.

Heigl, Miriam (2007): Peripherer Staat oder ‚failed states'. Zur Analyse von Staatlichkeit in abhängigen Formationen am Beispiel Mexiko. In: *Prokla* 147, S. 273-288.

Heper, Metin (1988): State and Society in Turkish Political Experience. In: Heper, Metin und Evin, Ahmet (Hg.): State, Democracy and the Military – Turkey in the 1980s. Berlin, New York, S. 1-10.

Hirsch, Joachim (1997): Milli Güvenlik Devleti. In: *Birikim*. Aylık Sosyalist Kültür Dergisi. Januar/Februar 1997, 93/94, S.78-79.

Hirsch, Joachim (2001): des Staates neue Kleider. NGO im Prozess der Internationalisierung des Staates. In: Brand, Ulrich/Demirović, Alex/Görg, Christoph/Hirsch, Joachim (Hg.): Nichtregierungsorganisationen in der Transformation des Staates. Münster, S. 13-42.

Hirschfeld, Uwe und Werner Rüdiger (1990): Utopie und Zivilgesellschaft. Rekonstruktionen, Thesen und Informationen zu Antonio Gramsci. Elefanten Press, Berlin.

Holub, Renate (1992): Antonio Gramsci. Beyond Marxism and Postmodernism. Routledge, London.

Hirseland, Andreas & Schneider, Werner (2001): Wahrheit, Ideologie und Diskurse. Zum Verhältnis von Diskursanalyse und Ideologiekritik. In: Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Leske + Budrich, Opladen, S. 373-402.

Işık, Nazik (2002): 1990'larda Kadına yönelik Aile İçi Şiddetle Mücadele Hareketi İçinde Oluşmuş Bazı Gözlem ve Düşünceler. In: Aksu, Bora & Günal, Asena (Hg.): 90'larda Türkiye'de Feminizm, İletişim Yayınları, İstanbul, S. 41-72.

Jäger, Sigfrid (2001): Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse. In: Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Leske + Budrich, Opladen, S. 81-112.

Kadın Kültürevi ve Mor Çatı'dan Kadınlar (1991): Kadınları Seviyoruz. In: *Birikim*, März 1990, S. 76-78.

Kadınlar Kadın Politikasına (1991): Kadınlar, Kadın Politikasına. In: *Birikim*, Oktober 1991.

Kadıoğlu, Ayşe (1993): Birey Olarak Kadın. In: *Görüş*, Mai 1993, S. 59-62.

Kadıoğlu, Ayşe (1998): Cinselliğin İnkarı: Büyük Toplumsal Projelerin Nesnesi Olarak Türk Kadınları. In: 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, S. 89-100.

Kadıoğlu, Ayşe (2005): Can we envision Turkish citizenship as non-membership? In: Keyman, Fuat & Içduygu, Ahmet (ed.): Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish experiences. Routledge, London, Pp. 105-123.

Kaltmeier, Olaf/Kastner, Jens/Tuider, Elisabeth (2004): Cultural Politics im Neoliberalismus – Widerstand und Autonomie Sozialer Bewegungen in Lateinamerika. In: Kaltmeier, Olaf/Kastner, Jens/Tuider, Elisabeth (Hg.): Neoliberalismus, Autonomie, Widerstand. Münster, S. 7-30.

Kandiyoti, Deniz (1991): Introduction. In: Ders. (ed.): Women, Islam and the State, Macmillan Press, London, Pp. 1-21.

Kandiyoti, Deniz (1991): Patriarchalische Muster: Notizen zu einer Analyse der Männerherrschaft in der türkischen Gesellschaft. In: Neusel, Ayla/Tekeli, Şirin/Akkent Meral (Hg.): Aufstand im Haus der Frauen, Orlando Frauen Verlag, Berlin, S. 315-329.

Kandiyoti, Deniz (1993): Identity and Its Discontents: Women and Nation. In: Williams, Patrick & Chrisman, Laura (ed.): Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader. Harvester, Wheatsheaf, Pp. 376-391

Kandiyoti, Deniz (1996): Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies. In: Ders. (ed.): Gendering the Middle East, Syracuse University Press, Syracuse, New York, Pp. 1-27.

Kapan, Ayla (1990): Cemil Çiçek'in Aileyi Kurtarma Harekatı. In: *Birikim*, Dezember 1990, S. 71-75.

Karpat, Kemal (1988): Military Interventions: Army – Civilian Relations in Turkey Before and After 1980. In: Heper, Metin & Evin, Ahmet (ed.): State, Democracy and the Military – Turkey in the 1980s, Berlin, New York, Pp. 137-158.

Kaya, Ayhan (2005): Kimlik sorunu Kürt sorunu mu, Türk sorunu mu? In: Express, Januar, S. 17-23.

Kayhan, Fatma (2000): Roza dört yaşında. Ne istedik, ne yaptık, ne oldu? *Roza* 17, S. 7-17.

Kazgan, Gülten (1999): Tanzimat'tan XXI. Yüzyila Türkiye Ekonomisi. İstanbul.

Keane, John (1988): Introduction. In: Keane, John (ed.): Civil Society and the State: New European Perspectives. Verso, London, Pp. 1-31.

Kebir, Sabine (1991): Gramsci's Zivilgesellschaft. VSA Verlag, Hamburg.

Kerestecioğlu, İnci Özkan (2004): Women's Movement in the 1990s: Demand for Democracy and Equality. In: Ka-Der Press (ed.): The Position of Women in Turkey and in the European Union: Achievements, Problems, Prospects, İstanbul, pp. 75-97.

Kentel, Ferhat (2003): Sivil Toplum Kuruluşları: Projecilik versus Kültürel Yurttaşlık. In: Tarih Vakfı (Hg.): Projeler, Projecilik ve Sivil Toplum Kuruluşları, İstanbul.

Keyder, Çağlar (1995): Kimlik Bunalımı, Aydınlar ve Devlet. In: Şen, Sebahattin (Hg.): Türk Aydını ve Kimlik Sorunu. Bağlam Yayıncılık, İstanbul, S. 151-156.

Keyman, Fuat & Içduygu, Ahmet (2005): Citizenship, Identity, and the question of democracy in Turkey. In: Keyman, Fuat & Içduygu, Ahmet (ed.): Citi-

zenship in a Global World: European Questions and Turkish experiences. Routledge, London, Pp. 1- 27.

Keyman, E. Fuat (2005): Articulating citizenship and identity – the Kurdish question in Turkey. In: Keyman, Fuat & Icduygu, Ahmet (ed.): Citizenship in a Global World: European Questions and Turkish experiences. Routledge, London, Pp. 267-288.

Kılıç, Zülal (1998): Cumhuriyet Türkiyesi'nde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış. In: 75 Yılda Kadınlar ve Erkekler, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, S. 347-360.

Kılıçbay, Mehmet Ali (1995): Türk Aydınının Dünyasını Anlamak. In: Şen, Sebahattin (Hg.): Türk Aydını ve Kimlik Sorunu. Bağlam Yayıncılık, İstanbul, S. 175-179.

Klein, Ansgar/Walk, Heike/Brunnengräber, Achim (2005): Mobile Herausforderer und Alternative Eliten. NGO als Hoffnungsträger einer demokratischen Globalisierung? In: Brunnengräber/Klein/Walk (Hg.): NGOs im Prozess der Globalisierung. Bonn, S. 10-77.

Kongar, Emre (2000): 21. Yüzyılda Türkiye. 2000´li Yıllarda, Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. İstanbul.

Koçali, Filiz (2002): Kadınlara Mahsus Gazete Pazartesi. In: Bora, Aksu & Günal, Asena (Hg.): 90'larda Türkiye'de Feminizm, İletişim, İstanbul, S. 73-85.

Koçali, Filiz (2005): Pazartesi Dergi Deneyimi (1995-2000 Dönemi). In: Amargi (Hg.): Özgürlüğü Ararken, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul, S. 137-151.

Köker, Levent (1997): National Identity and State Legitimacy: Contradictions of Turkey's Democratic Experience. In: Özdalga, Elisabeth und Sune Persson (Hg.): Civil Society, Democracy and the Muslim World. Routledge Curzon Publishing, Pp. 63-72.

Kuzu, Devin (1989): Kurultay ve Sağlıksız bir Ayrışma. In: Birikim, Juni 1989, S. 70-71.

Küçükömer, İdris (1983): "Batılılaşmada" Bürokrasinin Yeri. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, S. 248-250.

Ludwig, Gundula (2006): Zwischen „Unternehmerin ihrer selbst" und fürsorgender Weiblichkeit: Regierungstechniken und weibliche Subjektkonstruktionen im Neoliberalismus. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Heft 68, S. 49-59.

Mardin, Şerif (1973): Center – Periphery Relations: A Key to Turkish Politics? In: Daedalus, Vol. 102, No. 1, Post-Traditional Societies, Pp. 169-190.

Mardin, Şerif (1983): Batıcılık. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi. İstanbul, S. 245-250.

Mardin, Şerif (1987): Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak „Sivil Toplum“. In: Ders.: Türkiye´de toplum ve siyaset (Makaleler 1). İletişim, İstanbul, S. 7-16.

Mardin, Şerif (1991): The Just and the Unjust.In: *Daedalus* 120 (1991) 3, S. 113-29.

Mardin, Şerif (1992): Sivil Toplum. In: Ders: Türkiye’de Toplum ve Siyaset (Makaleler 1), İletişim, İstanbul, S. 9-19.

Mardin, Şerif (1997): Projects as Methodology: Some Thoughts on Modern Turkish Social Science. In: Bozdoğan, Sibel und Kasaba, Reşat (ed.): Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. Seattle and London, Pp. 64-80.

Mardin, Şerif (2000): The Genesis of Young Ottoman Thought. Syracuse University Press, USA.

Mardin, Şerif (2005): Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture an Reconstruction in operational Codes. In: Turkish Studies, Vol. 6, No. 2,Pp. 145-165.

Melber, Henning (1990): Befreiungsbewegungen an der Macht. Staatlich-politische Herrschaft in der Dritten Welt. In: Hirschfeld, Uwe und Werner Rüdiger(Hg.): Utopie und Zivilgesellschaft. Rekonstruktionen, Thesen und Informationen zu Antonio Gramsci. Elefanten Press, Berlin, S. 179-188.

Meriç, Cemil (1983a): Batılılaşma. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, S. 234-244.

Meriç, Cemil (1983b): Batıda ve Bizde Aydının Serüveni. In: Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, İstanbul, S. 130-137.

Miethe, Ingrid & Roth, Silke (2005): Zum Verhältnis von Biographie- und Bewegungsforschung. In: Völter, Bettina/Dausien, Bettina/Lutz, Helma/Rosenthal, Gabriela (Hg.): Biographie-Forschung im Diskurs. VS, Wiesbaden, S. 103-118.

Mouffe, Chantal (1979): Gramsci today. In: Ders. (ed.): Gramsci and Marxist Theory. Routledge, London, S. 1-18.

Mouffe, Chantal (1979): Hegemony and Ideology. In: Ders. (ed.) Gramsci and Marxist Theory, Routledge, London. S. 168-204.

Nash, Kate (2000): Contemporary Political Sociology. Blackwell Publishers, Massachusetts.

Nonhoff, Martin (2006): Hegemonie, Subjektivierung, Koordinierung. In: Nonhoff, Martin (Hg.): Politischer Diskurs und Hegemonie. Transcript, Bielefeld, S. 137-148.

Nonhoff, Martin (2007): Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie – Einleitung. In: Nonhoff, Martin (Hg.): Diskurs, radikale Demokratie, Hegemonie. Transcript, Bielefeld, S. 7-23.

Okeke-Ihejirika, Philomina & Franceschet (2002): Democratisation and State Feminism: Gender Politics in Africa and Latin America. In: *Global Governance and Change*, June 2002, No.3, Vol. 33, Pp. 439-465.

Oktay, Ahmet (1993): Türkiye'de Popüler Kültür. Everest, İstanbul.

Onur, Hilal (1999): Intellektuelle der Türkei. Die historischen Gründe ihrer Marginalität und Entwicklungstendenzen. Baden-Baden.

Ovadia, Stella (1990): 438. Madde. In: *Birikim*, März 1990, S. 53-55.

Ovadia, Stella (1991): Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Zorlukları. In: *İktisat*, November-Dezember 1991. S. 51-56.

Öğün, Süleyman Seyfi (1998): Türk Politik Kültürünün Şekillenmesinde Tarihin Konumu. In: Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu (Hg-.): Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru. Metis, İstanbul, S. 180-197.

Öncü, Ayşe (1998): Sosyal Bilimlerde Yeni Meşruiyet Zemini Arayışları. In: Defter ve Toplum ve Bilim Ortak Çalışma Grubu (Hg.): Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru. Metis, İstanbul, S. 48-52.

Öndül, Hüsnü (2001): Manuskript, İHD-İstanbul.

Öndül, Hüsnü (2002): Manuskript, İHD-İstanbul.

Öniş, Ziya (1991): Political Economy of Turkey in the 1980s. Anatomy of Unorthodox Liberalism. In: Heper, Metin (ed.): Strong State and Economic Interest Groups. The Post – 1980 Turkish Example. Berlin, New York, Pp. 27-39.

Öniş, Ziya (1997): The Political Economy of Islamic resurgence in Turkey: the rise of the Welfare Party in perspective. In: *Third World Quarterly*, Vol 18, No. 4, Pp. 743-766.

Özbek, Meral (1997): Arabesk Culture: A Case of Modernization and Popular Identity. In: Bozdoğan, Sibel & Kasaba, Reşat (ed.): Rethinking Modernity and National Identity in Turkey. Seattle and London, Pp. 211-232.

Özbudun, Sibel (1984): Çıkmaz Yol: Feminizm. In: *Milliyet Sanat*, Dezember 1984, S. 10-13.

Özbudun, Sibel (1990): 1990'larda Türkiye Kadın Hareketinin Gündemi. İktisat Fakültesi Mezunlar Cemiyeti Gülnur Sözmen'le Söyleşi Metni. Archiv der Frauenbibliothek, İstanbul.

Özkal, Sadet (2005): İlerici Kadınlar Derneği. In: Amargi (Hg.) Özgürlüğü Ararken, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul, S. 21-35.

Rai, Shirin M. (1996): Women and the State in the Third World: Some Issues for Debate. In: Rai, Shirin M. & Lievesley, Geraldine (ed.): Women and the State, Taylor & Francis Publishers, London und Bristol, Pp. 5-22.

Riesebrodt, Martin (2002): Fundamentalismus und die politische Mobilisierung von Frauen. In: Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, Verlag C.H. Beck, Bremen, S. 117-137.

Ruppert, Uta (2005): Die bessere Hälfte transnationaler Zivilgesellschaft? In: Brunnengräber/Klein/Walk (Hg.): NGOs im Prozess der Globalisierung. Bonn, S. 214-241.

Sauer, Birgit (2003): Zivilgesellschaft vs. Staat? In: Appel, Marget/Gabitzer; Luise/Sauer, Birgit (Hg.): Zivilgesellschaft – ein Konzept für Frauen? Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main, S. 117-136.

Sauer, Birgit (2004a): Zivilgesellschaft versus Staat? Plädoyer für ein Hegemonietheoretisch-Geschlechterkritisches Konzept der Zivilgesellschaft. In: Sauer, Birgit (Hg.): Geschlecht und Politik. Wissenschaftlicher Verlag, Berlin, S. 57-73.

Sauer, Birgit (2004b): Staat – Institutionen – Governance. In: Rosenberger, S. K: & Sauer, B. (Hg.): Politikwissenschaft und Geschlecht. Wien, S. 107-125.

Sauer, Birgit (2006): Governance als feministischer Handlungsraum? Eine staatstheoretische Perspektive. In: *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis*, Heft 68, S. 39-48.

Savran, Gülnur (1982): Kadın-Erkek Eşitliği ve Ötesi. In: 31. März 1982, Cumhuriyet.

Savran, Gülnur (1985): Sosyalist Feminizm Olanaklı mı? In: 11. Tez, November 1985, S. 139-151.

Savran, Gülnur (1988): Bir kez daha Kadınların Kurtuluşu ve Sosyalizm üzerine. In: Kaktüs, Vol. 11, 1988, S. 5-9.

Savran, Gülnur & Tura, Nesrin (2004): Ka- Der söylediklerini yapabilir mi? In: Acar-Savran, Gülnur (Hg.): Beden, Emek, Tarih, Kanat Kitap, İstanbul, S. 337-341.

Savran, Gülnur (2005): Kaktüs Dergisi Deneyimi. In: Amargi (Hg.): Özgürlüğü Ararken, Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul, S. 119-135.

Saybaşılı, Kemali (1995): Münevver, Entellktüel, Aydın. In: Şen, Sebahattin (Hg.): Türk Aydını ve Kimlik Sorunu. Bağlam Yayıncılık, İstanbul, S. 157-173.

Sassoon, Anne Showstack (1980): Gramsci's Politics. St. Martin's Press.

Sassoon, Anne Showstack (2000): Gramsci and Contemporary Politics. Beyond Pessimism of the Intellect. Routledge, London & New York.

Schäfer, Thomas & Völter, Bettina (2005): Subjekt – Positionen. Michel Foucault und die Biographieforschung. In: Völter, Bettina/Dausien, Bettina/ Lutz, Helma/Rosenthal, Gabriela (Hg.): Biographie – Forschung im Diskurs, VS, Wiesbaden, S. 161-188.

Schick, Irvin C. & Ertuğrul Ahmet Tonak (1987): The International Dimension. Trade, Aid, and Dept. In: Ders. (ed.): Turkey in Transition. New Perspectives. New York und Oxford, S. 333-363.

Schwab-Trap, Michael (2001): Diskurs als soziologisches Konzept. Bausteine für eine soziologisch orientierte Diskursanalyse. In: Keller, Reiner/Hirseland, Andreas/Schneider, Werner/Viehöver, Willy (Hg.): Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Leske+Budrich, Opladen, S. 261-283.

Schwandt, Thomas (1994): Constructivist, interpretivist Approaches to Human Inquiry. In: Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. (Hg.): Handbook of Qualitative Research. Sage Publications, London, S. 118-137.

Shils, Edward (1989): Was ist eine Zivilgesellschaft? In: Krzysztof Michalski (Hg.): Europa und die Civil Society. Ernst Klett Verlag, Stuttgart, S. 13-51.

Silier, Orhan (1998): Eröffnungsgespräch. Kongressbeiträge (Transkript). In: Tarih Vakfı (Hg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları, İstanbul, S. 3-5.

Simon, Roger (1991): Gramsci's Political Thought – An Introduction. Worcester.

Şimşek, Sefa (2004a): New Social Movements in Turkey since 1980. In: *Turkish Studies*, Vol. 5, No. 2.

Şimşek, Sefa (2004b): The Transformation of Civil Society in Turkey: From Quantity to Quality. In: *Turkish Studies*, Vol. 5, No. 3, S. 46-74.

Sirman, Nükhet (1989): Feminism In Turkey: A Short History. In: *New Perspectives on Turkey*, Fall 1989, 3(1), Pp. 1-34.

Stienstra, Deborah (1999): Of Roots, Leaves, and Trees: Gender, Social Movements, and Global Governance. In: Meyer, Mary K. & Prügl, Elisabeth (ed.): Gender Politics in Global Governance, Pp. 260-272.

Somersan, Bihter (2011): Feminismus in der Türkei. Die Geschichte und Analyse eines Widerstands gegen hegemoniale Männlichkeit. Westfälisches Dampfboot, Münster.

Tarih Vakfı (2001): Avrupa Birliği Devlet ve STK'lar. Transkriptionen der Symposiumsbeiträge. Tarih Vakfı, İstanbul.

Tarih Vakfı (2003): Projeler, Projecilik ve Sivil Toplum Kuruluşları. Transkriptionen der Symposiumsbeiträge. Tarih Vakfı, İstanbul.

Taylı, Ülfet & Mefküre, Fatma (1997): Kollektif Bir Yapı Deneyimi Olarak Mor Çatı. In: *Brikim*, März 1997, S. 80-85.

Taylor, Charles (1990): Modes of Civil Society. In: *Public Culture*, Vol. 3. No. 1, Fall 1990, S. 95-118.

Tekeli, Şirin (1977): Siyasal İktidar Karşısında Kadın. In: *Toplum ve Bilim*, Winter 1977, S. 69-107.

Tekeli, Şirin (1986): Emergence of Feminist Movement in Turkey. In: Dahlerup Drude (ed.): The New Women's Movement: Feminism and Political Power in Europe & the USA, Sage Publications London and California, Pp. 179-199.

Tekeli, Şirin (1989a): 1. Kadın Kurultayı'nın ardından. In: *Birikim*, Juni 1989, S. 67-68.

Tekeli, Şirin (1989b): 80'lerde Türkiye'de Kadınların Kurtuluşu Hareketinin Gelişmesi. In: Birikim, July 1989. S. 34-41.

Tekeli, Şirin (1991): Frauen in der Türkei der 80er Jahre. In: Neusel, Ayla/ Tekeli, Sirin/Akkent Meral (Hrsg.): Aufstand im Haus der Frauen, Orlando Frauen Verlag, Berlin, S. 27-47.

Tekeli, Şirin (1991): Egemen Kültürün Eleştirisi Olarak Kadın Hareketi: Otoritarizm ve Demokrasi. In: Kadınlar ve Demokrasi Paneli, T.Ü.S.E.S, März 1991, Archiv der Frauenbibliothek, S. 1-9.

Tekeli, Şirin (1992): Europe, European Feminism, and Women in Turkey. In: *Women's Studies International Forum*, Vol.15, No.1, Pp. 139-143.

Tekeli, Şirin (1997): Die erste und die zweite Welle der Frauen Bewegung in der Türkei. In: Schöning-Kalender Claudia (Hg.): Feminismus, Islam, Nation, Campus Verlag, Frankfurt a.M., S. 73-93.

Texier, Jaques (1979): Gramsci, Theoretician of the Superstructure. In: Mouffe, Chantal (ed.): Gramsci and Marxist Theory, Routledge, London, Pp. 48-79.

Tinker, Irene (1999): Nongovernmental Organisations: An Alternative Power Base for Women? In: Meyer, Mary K. & Prügl, Elisabeth (ed.): Gender Politics in Global Governance, Pp. 87-104.

Toprak, Binnaz (1996): Civil Society in Turkey. In: Norton, Augustus Richard (ed.): Civil Society in the Middle East. Vol. 2, Leiden, New York, Köln, Pp. 87-118.

Toprak, Binnaz (2005): Islam and Democracy in Turkey. In: *Turkish Studies*, Vol. 6. No. 2, S. 167-186.

Tünay, Muharrem (1993): The Turkish New Right's Attempt at Hegemony. In: Eralp, Atilla/Tünay, Muharrem/Yeşilada, Birol (ed.): The Political and socioeconomic Transformation of Turkey. Connecticut, Pp. 11-30.

Uğur, Aydın (1998a): Batı'da ve Türkiye'de Sivil Toplum: Kavram ve Olgunun Gelişim Serüveni. In: Tarih Vakfı (Hg.): 75 yılda Tebaa'dan Yurttaş'a Doğru. İstanbul, S. 213-226.

Uğur, Aydın (1998b): Kongressbeiträge (Transkript). In: Tarih Vakfı (Hg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları. İstanbul.

Ural, Engin (1998): Kongressbeiträge (Transkript). In: Tarih Vakfi (Hg.): Tarih Vakfı (Hg.): Üç Sempozyum. Sivil Toplum Kuruluşları. İstanbul, S. 73-75.

Üstel, Füsun (1997): Devlet – Sivil Toplum – Kamusal Alan ve Yurttaşlık. In: *Birikim*, 93-94, Januar-Februar 1997, S. 127-135.

Votsos, Theo (2001): Der Begriff der Zivilgesellschaft bei Antonio Gramsci. Ein Beitrag zu Geschichte und Gegenwart politischer Theorie. Argument Verlag, Hamburg/Berlin.

Walzer, Michael (1995): The Concept of Civil Society. In: Walzer, Michael (ed.) Toward a Global Civil Society. Berghahn Books, Oxford, Pp. 1-27.

Wedel, Heidi (2000a): Frauen in der Türkei. In: Die Türkei vor den Toren Europas. Zeitschrift Der Bürger im Staat, Heft 1/2000, S. 37-41.

Wedel, Heidi (2000b): Frauenbewegung und Nationale Bewegung – Ein Widerspruch? Gefahren und Chancen am Beispiel der Türkei und Kurdistans. In: Savelsberg, Eva; Hajo, Siamend; Borck, Carsten (Hg.): Kurdische Frauen und das Bild der kurdischen Frau. Lit Verlag, Münster-Hamburg-London, S. 105-128.

Wedel, Heidi (2001); Identitätsbewegungen und Geschlecht in der Türkei. In: Satılmış, Ayla & Jacobs, Telse (Hg.): Feministischer Eigensinn, Argument Sonderband, Hamburg, S. 179-203.

Yalçın-Heckmann, Lale & van Gelder, Pauline (2000): Das Bild der Kurdinnen im Wandel des politischen Diskurses in der Türkei der 1990er Jahre – eini-

ge kritische Bemerkungen. In: Savelsberg, Eva/Hajo, Siamend/Borck, Carsten (Hg.): Kurdische Frauen und das Bild der kurdischen Frau, Lit Verlag, Münster-Hamburg-London, S. 77-104.

Yalman, Galip L. (2002): The Turkish State and Bourgeoisie in historical perspective. In: Balkan, N. & Savran, S. (ed.): The Politics of permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey. Nova Press, Pp. 21-54.

Yashin, Yael-Navaro (1998): Uses and Abuses of „State and Civil Society" in Contemporary Turkey. In: *New Perspectives on Turkey*. Spring 1998, 18, pp. 1-22.

Yayla, Atilla (1996): Pratikteki Açmazlarıyla Liberalizm ve Liberal Düşünce Topluluğu. In: Liberal Düşünce, Winter 1996, No. 1

Yelda (1990a): Her Kadının Başına Geliyorsa. In: *Birikim*, Januar 1990, S. 79-80.

Yelda (1990b): Sanılmaya ki hikaye aynıyla vaki. In: *Birikim*, März 1990, S.56-59.

Yelda (1990c): Savaş ve Kadınlar. In: *Brikim*, Dezember 1990, S. 70-71.

Yelda (1991): Milliyetçiliğe karşı feminist stratejimiz henüz yok. In: *Birikim*, Januar 1991, S. 68-70.

Yerasimos, Stéphane (1987): The Monoparty Period. In: Tonak, Ertuğrul Ahmet und Irvin C. Schick (ed.): Turkey in Transition. New Perspectives. New York und Oxford, Pp. 66-100.

Yıldız, Yavuz G. (1995): Türk Aydını ve İktidar Sorunu. In: Şen, Sebahattin (Hg.): Türk Aydını ve Kimlik Sorunu. Bağlam Yayıncılık, İstanbul. S. 355-378.

Yorgun, Pembenaz (1987): Die Frauenfrage und die Schwierigkeiten des Feminismus in der Türkei. In: Ayres, Ron (Hg.): Türkei, Staat und Gesellschaft. Isp-Verlag, Frankfurt/M., S. 147-170.

Young, Iris M. (1999): State, civil society and social justice. In: Saphiro, Ian & Hacker-Cordon, Casiano (ed.): Democracy's Value, Cambridge Univ., Cambridge, Pp. 141-162.

Yumer, Ruhdan (1987): Devlet Kuramında Liberal Temalar. In: *Toplum ve Bilim*, 31/39, Güz 1985-Güz 1987, S. 46-57.

Yumer, Ruhdan (1988): Devlet Kuramında Liberal Temalar: Sivil Beraberlik Olarak (II). In: *Toplum ve Bilim*. 40, 1988, S. 17-33.

Zihnioğlu, Yaprak (1996): Üslup sorunu vardı ama konuşulmazdı. In: *Birikim*, März 1996, S. 31-35.

Zileli, Feyza (1983): Feminizmin Eleştirisi mi, Ataerkilliğin Endişesi mi?. In: Yaba, Nr. 31, November- Dezember 1983, S. 157.160.

Zileli, Feyza (1984): Feminizme Eleştiri. In: *Saçak,* März 1984, S. 12.17.

GRAUE QUELLEN

Amargi Heft (2005): „Danışma Merkezleri ve Kadın Sığınakları“, Alıcıoğlu Cömert, Dilek & Gülçicek, Fatma (Hg.): Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık, Istanbul.

Amargi Heft (2005): „Kadına Yönelik Şiddet“. Baha, Gülden & Kısmet, Ayşe (Hg.): Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul.

Amargi Heft (2005): „Yeni Medeni Kanu’nun Mal Rejimlerine Getirdiği Önemli Yenilik: Edinilmiş Mallara Katılma Rejimi“, Gürdurak, Meryem & Demiralp, Şükran (Hg.): Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul.

Amargi Heft (2006): “Özgür değilim“, Çakır, Devrim& Bağa, Gülden & Selek, Pınar (Hg.): Amargi Kadın Bilimsel ve Kültürel Araştırmalar Yayıncılık ve Dayanışma Kooperatifi, İstanbul.

Amargi Broschüre (2002): „Kurtuluşumuzu Örgütleyelim Kadın Konferansı“.

İHD (2001): Kuruluşundan Bugüne İHD: İnsan Hakları Derneği; İstanbul.

İlerici Kadınlar Derneği- İKD (1996): „...Ve hep birlikte koştuk“ Açı Yayınları, İstanbul.

Ka-Der Bulletin Juni 1997, Nr. 1.

Open Society Institute Bericht (2006): Açık Toplum (2001-2006). Open Society Intitute Assistance Foundation (HG.), İstanbul.

INTERNETQUELLEN

www.radikal.comtr/ek_haber.php?ek=r2&haberno=5494

www.hukukcu.com/bilimsel/kitaplar/F_tipi.htm

www.ufukcizgisi.org/index.php?in=4&=107

http://tr.wikipedia.org/wiki/Kad%C4%B1n_Adaylar%C4%B1_Destekleme_ve_E%C4%9Fitme_Derne%C4%9Fi

www.kader.org.tr

http://www.bianet.org/2001/09/16/haber4520.htm

http://www.bianet.org/2001/09/08/haber4500.htm

http://www.ainfos.ca/02/jul/ainfos00303.html
http://arsiv.sabah.com.tr/2004/07/04/cp/gnc113-20040703-101.html
http://www.amargi.org.tr/?q=node/91
http://www.kagider.org/?intPageStructureNo=9&sintLanguageID=0&bytContentType=2&intPageNo=216&strHitCountParam=2|9|0|159|322
www.sosyalforum.net
www.gikap.org.tr
www.osiaf.org.tr
www.liberte.com.tr
http://www.liberal-dt.org.tr
http://www.liberal-dt.org.tr/index.php?lang=tr&message=about
http://www.fr-online.de/top_news/?sid=cfaded9264b740ef59fd485e7351341a&em_cnt=1061704
http://www.kazete.com.tr/index.php?sayfa=selma&bolum=yazarlar
http://www.bianet.org/2006/07/28/82906.htm
http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=572
http://www.kurdistan-post.com/News-file-article-sid-1806.html
http://www.yeniaktuel.com.tr/tur103,136@2100.html
http://arsiv.sabah.com.tr/2005/03/07/siy101.html
http://www.glow-boell.de/index.html

INTERVIEWS

Interview mit Ayşe Düzkan (Pazartesi, September 2001, İstanbul-Bahariye)
Interview mit Eren Keskin (İHD, September 2001, İstanbul-Beyoğlu)
Interview mit Ömer Çaha (Fatih Üniversitesi, Januar 2002, İstanbul)
Interview mit Zülal Kılıç (Ka-Der, Januar 2002, İstanbul-Sarıyer)
Interview mit Berivan Kum (Amargi, Dezember 2004, İstanbul- Fındıkzade)
Interview mit Ayfer Ekin (Gökkuşağı, Dezember 2004, İstanbul-Beyoğlu)
Interview mit Nebahat Akkoç (Ka-Mer, März 2006, Diyarbakır,)
Interview mit Nükhet Sirman (Bosphorus Universität, April 2006, İstanbul-Bebek)
Interview mit Pınar Selek (Amargi, April 2006, İstanbul- Beyoğlu)

ANHANG I

Liste der Veröffentlichungen nach Erscheinungsdatum zum Thema *Zivilgesellschaft in der Türkei* (1980-2000, nicht vollständig):

Küçükömer, Idris (1984): Liberal Değil, Sivil Toplum (Nicht liberal, aber Zivilgesellschaft).In: Yeni Gündem, Mai- Ausgabe.

Toprak, Zafer (1985): Ömer Seyfettin ve Sivil Toplum (Ömer Seyfettin und die Zivilgesellschaft). In: Toplum ve Bilim, 31/39.

Savran, Gülnur (1987): Sivil Toplum ve Ötesi (Jenseits der Zivilgesellschaft). Mardin, Şerif (1987): Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum (Der Begriff der Zivilgesellschaft als analytisches Werkzeug zur Untersuchung der türkischen Gesellschaft). In: Defter, Vol. 2.

Toprak, Binnaz (1988): The State and Civil Society in Turkey. In: State, Democracy and the Military – Turkey in the 1980s. Ed. by: M. Heper and A. Evin.

Yumer, Ruhdan (1988): Devlet Kuramında Liberal Temalar: Sivil beraberlik Olarak Devlet (Liberale Themen in der Staatstheorie: Der Staat als ziviles Zusammensein). In: Toplum ve Bilim, Vol. 40.

Karaman M. Lutfullah (1990): Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış (Der Zivilgesellschaftbegriff – als Evaluierung der Türkei: Eine erneute Perspektive). In: Türkiye Günlüğü, Vol. 10.

Akal, Cemal Bali (1990): Sivil Toplumun Tanrısı (Der Gott der Zivilgesellschaft).

Fincancı, Y.(1991): Sivil Toplum (Zivilgesellschaft).

Kuzu, Burhan (1992): Demokrasi – Resmi Ideoloji – Sivil Toplum (Demokratie – Offizielle Ideologie – Zivilgesellschaft). In: A.Ü.S.B.F. Dergisi, C. 47, No. 1-2.

Göle, Nilüfer (1994): Toward an Autonomization of Politics and Civil Society in Turkey. In: Heper, Metin & Evin, Ahmet (ed.): Politics in the Third Turkish Republic.

Küçükömer, İdris (1994): Cuntacılıktan Sivil Topluma (Von der Verfechtung der Militärjunta zur Zivilgesellschaft).

Ders. (1994): Sivil Toplum Yazıları (Schriften zur Zivilgesellschaft).

Toprak, Binnaz (1996): Civil Society in Turkey. In: Civil Society in the Middle East, Vol. 2.

Çaha, Ömer (1996): Türkiye'de Sivil Toplum ve Kadın (Zivilgesellschaft und Frauen in der Türkei).

Çaha, Ömer (1997): Sivil Toplum – Devlet Karşıtlığında Türkiye'de Cumhuriyet (Die türkische Republik im Rahmen des Gegensatzes von Staat und Zivilgesellschaft). In: Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik. Ed. by N. Bilgin.

Karaman, Lutfullah (1997): Sivil Toplum – Siyasal Toplum İkilemi Ekseninde Cumhuriyet Türkiyesi'ne Bir Bakış (Ein Blick auf die türkische Republik betrachtet auf der begrifflichen Dualität von Zivilgesellschaft und politischer Gesellschaft). In: Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik. Ed. by N. Bilgin.

Üstel, Füsun (1997): Devlet-Sivil Toplum-Kamusal Alan ve Yurttaşlık (Der Staat, Zivilgesellschaft, Öffentlichkeit und Bürgerschaft). In: Birikim, Vol. 93-94.

Türköne, Mümtaz´er (1998): Sivil Toplum & Vatandaşlık (Zivilgesellschaft und Bürgerschaft). In: Doğu Batı, Vol. 5

Mutman, Mahmut (1998): Sivil Toplum Tartışması (Die Debatte über Zivilgesellschaft). In: Doğu Batı, Vol. 5.

Yashin, Yael-Navaro (1998): Uses and Abuses of ‚State and Society' in Contemporary Turkey. In: New Perspectives on Turkey, Vol. 18.

Çaha, Ömer (1999): Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi (Zivilgesellschaft, Intellektuelle und Demokratie).

Çaha, Ömer (2000): Aşkın Devletten Sivil Topluma (Vom transzendentalen Staat zur Zivilgesellschaft).

ANHANG II

Liste der Symposien, die zum Thema Zivilgesellschaftsorganisationen (NGOs) von der Stiftung Wirtschafts- und Sozialgeschichte der Türkei (Tarih Vakfı) in İstanbul organisiert wurde:

I. Türkiye'de Sivil Toplum Kuruluşları Sempozyumu (Symposium zu Zivilgesellschaftsorganisationen in der Türkei),16.-17. Dezember 1994.

II. Küçülen Dünyamızda Büyüyen Sivil Toplum Sempozyumu (Symposium zur sich vergrößernden Zivilgesellschaft in unserer sich verkleinernden Welt), 23.-24. Juni 1995.

III. Sivil Toplum Kuruluşları Arasındaki İletişim Sorunları ve Çözümleri Sempozyumu (Symposium zu Kommunikationsproblemen und deren Lösungen unter Zivilgesellschaftsorganisationen), 7.-9. Dezember 1995.

IV. Sivil Toplum Kuruluşları ve Yasal Çerçeve Sempoyumu (Symposium zum gesetzlichen Rahmen von Zivilgesellschaftsorganisationen), 4.-6. April 1996.
V. Sivil Toplum Kuruluşları ve Etik Sempozyumu (Symposium zu Ethik und Zivilgesellschaftsorganisationen), 1.-2. Juli 1999.
VI. 17 Ağustos Depreminden STK'lar Olarak Neler Öğrendik? (Was haben wir als NGOs aus dem Erdbeben vom 17. August gelernt?), 12.-13. November 1999.
VII. Sivil Toplum Kuruluşları ve Devlet Sempozyumu (Symposium zu NGOs und dem Staat), 3.-4. Juni 2000.
VIII. Türkiye-AB Bütünleşmesinde Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü (Die Rolle der NGOs im EU-Beitrittsprozess der Türkei), 15.-16. Dezember 2000.
IX. Sivil Toplum Kuluşlarında Örgüt İçi Demokrasi ve Gönüllülük (Demokratie innerhalb der NGOs und ehrenamtliche Arbeit), 2.-3. Juni 2001.
X. Gençlik, Katılım ve Sivil Toplum (Jugend, Partizipation und die Zivilgesellschaft), 2.-4. November 2001.
XI. Sivil Toplum Kuruluşları, Yerelleşme ve Yerel Yönetimler (NGOs, Dezentralisierung und lokale Regierungen), 21.-22. Juni 2002.
XII. Projeler, Projecilik ve Sivil Toplum Kuruluşları (Projekte, projektbasierte Arbeit und NGOs), 13.-14. Dezember 2002.
XIII. Düşünen Sivil Toplum: Felesefi Yaklaşımlar-Açılımlar (Reflektierende Zivilgesellschaft: Philosophische Ansätze- Aufschlüsse), 27.-28. Juni 2003.
XIV. AB Uyum Süreci ve STK'lar (EU Anpassungs- Programme und die NGOs), 12.-13. Dezember 2003.
XV. Katılımcı Demokrasi, Sivil Ağlar ve STK'lar (Partizipatorische Demokratie, Zivile Netzwerke und die NGOs), 18.-19. Juni 2004.
XVI. STK'lar ve Destek İletişim Merkezleri: Deneyimler, Sorunlar, Gözlemler (Die NGOs und die Unterstützungsinformations – Zentren: Erfahrungen, Probleme und Beobachtungen), 10.-11. Dezember 2004.

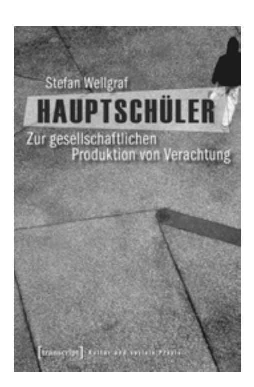
(Quelle: İki Sempozyum von Tarih Vakfı 2005, İstanbul)

Kultur und soziale Praxis



Burkhard Schnepel, Felix Girke,
Eva-Maria Knoll (Hg.)
Kultur all inclusive
Identität, Tradition und Kulturerbe im Zeitalter des Massentourismus

März 2013, ca. 310 Seiten, kart., zahlr. Abb., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2089-4



Stefan Wellgraf
Hauptschüler
Zur gesellschaftlichen Produktion
von Verachtung

April 2012, 334 Seiten, kart., 24,80 €,
ISBN 978-3-8376-2053-5



Erol Yildiz
Die weltoffene Stadt
Wie Migration Globalisierung
zum urbanen Alltag macht

Februar 2013, ca. 220 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1674-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Kultur und soziale Praxis

Ayla Güler Saied
Rap in Deutschland
Musik als Interaktionsmedium zwischen Partykultur und urbanen Anerkennungskämpfen
Januar 2013, 310 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2251-5

Eran Gündüz
Multikulturalismus auf Türkisch?
Debatten um Staatsbürgerschaft, Nation und Minderheiten im Europäisierungsprozess
September 2012, 262 Seiten, kart., 31,80 €,
ISBN 978-3-8376-2109-9

Gundula Müller
Arrangement und Zwang
Zur Reproduktion patriarchaler Strukturen durch türkische Migrantinnen in Deutschland
Dezember 2012, 304 Seiten, kart., zahlr. Abb., 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-2218-8

Andrea Nachtigall
Gendering 9/11
Medien, Macht und Geschlecht im Kontext des »War on Terror«
Juli 2012, 478 Seiten, kart., zahlr. Abb., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-2111-2

Alexander-Kenneth Nagel (Hg.)
Diesseits der Parallelgesellschaft
Neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland
Dezember 2012, 274 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2230-0

Ewa Palenga-Möllenbeck
Pendelmigration aus Oberschlesien
Lebensgeschichten in einer transnationalen Region Europas
Februar 2013, ca. 390 Seiten, kart., ca. 31,80 €,
ISBN 978-3-8376-2133-4

Johanna Rolshoven, Maria Maierhofer (Hg.)
Das Figurativ der Vagabondage
Kulturanalysen mobiler Lebensweisen
Oktober 2012, 280 Seiten, kart., 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-2057-3

Ariane Sadjed
»Shopping for Freedom« in der Islamischen Republik
Widerstand und Konformismus im Konsumverhalten der iranischen Mittelschicht
Juli 2012, 230 Seiten, kart., zahlr. Abb., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1982-9

Adelheid Schumann (Hg.)
Interkulturelle Kommunikation in der Hochschule
Zur Integration internationaler Studierender und Förderung Interkultureller Kompetenz
Juli 2012, 262 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1925-6

Irini Siouti
Transnationale Biographien
Eine biographieanalytische Studie über Transmigrationsprozesse bei der Nachfolgegeneration griechischer Arbeitsmigranten
Februar 2013, ca. 250 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2006-1

Noemi Steuer
Krankheit und Ehre
Über HIV und soziale Anerkennung in Mali
Oktober 2012, 286 Seiten, kart., 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-2126-6